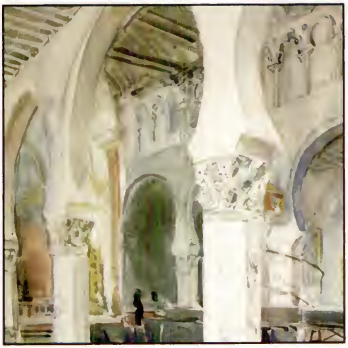
Coordinadores:
Ana Mª López Álvarez
Ricardo Izquierdo Benito

EL LEGADO MATERIAL HISPANOJUDÍO



COLECCIÓN HUMANIDADES

EL LEGADO MATERIAL HISPANOJUDÍO

This One
Y27X-9LF-H7CD

EL LEGADO MATERIAL HISPANOJUDÍO

VII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha

Curso organizado por la Asociación de Amigos del Museo Sefardí y el Museo Sefardí de Toledo

Luis Suárez, Miguel Á. de Bunes, Jaume Riera, Elena Romero, Yolanda Moreno, Santiago Palomero, Francisco Reyes, Remedios Rico, Ana Mª López Álvarez, Ramón Gonzálvez, Ricardo Izquierdo, Fernando Valdés, Jean Passini, Antonio de Juan, Yasmina Álvarez, Germán Prieto, Abraham Hassán, Assumpció Hosta, Juan I. de Mesa, Rosana Smerling, José L. Lacave

Coordinadores:

Ana María López Álvarez
Ricardo Izquierdo Benito

Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha
Cuenca, 1998

CURSO DE CULTURA HISPANOJUDÍA Y SEFARDÍ
(7°. Toledo. 1997)
El legado material hispanojudío : VII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha / Luis Suárez ... [et al.] ; coordinadores, Ana María López Álvarez, Ricardo Izquierdo Benito. – Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998
413 p ; 22 cm. – (Humanidades ; 25)
ISBN 84-89958-44-0
1. Judíos - España 2. Judíos - Antigüedades 3. España - Historia - Edad media - Fuentes I. Suárez Fernández, Luis II. López Álvarez, Ana María, coord. III. Izquierdo Benito, Ricardo, coord. IV. Universidad de Castilla-La Mancha, ed. V. Título VI. Serie
008(460=411.16)
946.0 "04/14"(093.3)

Esta edición es propiedad de EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA y no se puede copiar, fotocopiar, reproducir, traducir o convertir a cualquier medio impreso, electrónico o legible por máquina, enteramente o en parte, sin su previo consentimiento.

Este curso fue patrocinado por: **Excma. Diputación Provincial de Toledo**; **Ministerio de Educación y Cultura** - Subdirección General de Cooperación y Comunicación Cultural - Subdirección General de Formación y Promoción del Conocimiento - Museo Sefardí de Toledo; **Ministerio de Asuntos Exteriores** - Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas.

© De los textos e ilustraciones: sus autores.
© De la edición: Universidad de Castilla-La Mancha.

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
Director: Pedro C. Cerrillo.
Colección Humanidades n° 25.
1ª edición: diciembre de 1998. Tirada: 500 ejemplares.

Diseño de la colección: García Jiménez.
Diseño de la cubierta: C.I.D.I. (Universidad de Castilla-La Mancha).
Ilustración de cubierta: *Sinagoga de Segovia, iglesia del Corpus Christi.* Acuarela de Ricardo Madrazo. 1883. Museo Sefardí. M.E.C.

I.S.B.N.: 84-89958-44-0.
D.L.: CU-352-1998
Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S. L. Murcia.

Impreso en España – *Printed in Spain.*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 13

Claves históricas del problema judío en España medieval 15
Luis Suárez Fernández

Introducción
Concepto y formación del patrimonio hispanojudío 79
Miguel Ángel de Bunes Ibarra

Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío 93
Jaume Riera Sans

Arte ceremonial judío 115
Elena Romero

"Lo de ayer": El patrimonio inmueble
El espacio comunal por excelencia: la sinagoga 135
Yolanda Moreno Koch

Apuntes historiográficos sobre la sinagoga del Tránsito. Toledo 143
Santiago Palomero Plaza

El espacio privado: una casa en la judería de Alcalá de Henares 181
Francisco Reyes

Las juderías de Ocaña y Yepes 209
Remedios Rico Sáez-Bravo

"Lo de ayer": El patrimonio mueble
El ajuar hispanojudío: documentación y restos 219
Ana María López Álvarez

La Constitución 10ª del Concilio de Peñafiel (1302) 247
Ramón Gonzálvez Ruiz

Arqueología de una minoría: la cultura material hispanojudía 265
Ricardo Izquierdo Benito

"Lo de ayer": Toledo
Algunas reflexiones sobre la arqueología en la ciudad de Toledo 293
Fernando Valdés Fernández

La *juiverie* de Tolède: Bains et impasses du quartier de Hamanzeit 301
Jean Passini

Los cementerios medievales de Toledo: distribución espacial 327
Antonio de Juan García

Excavaciones en torno a la sinagoga de Samuel Halevi (Sinagoga del Tránsito). Toledo 341
Yasmina Álvarez Delgado

Arqueología de Santa María la Blanca 347
Germán Prieto Vázquez

"Lo de hoy"
Patrimonio hispanojudío contemporáneo 365
Abraham Hassán

La gestión del patrimonio material hispanojudío, la actuación de las comunidades autónomas (Mesa redonda)
Relaciones entre la Asociación de Amigos y el Museo Sefardí 381
Juan Ignacio de Mesa Ruiz

El Comité Nacional de ICOMOS 385
Rosana Smerling

Patronato Municipal Call de Girona: un proyecto en desarrollo 389
Assumpció Hosta

El Museo Sefardí de Toledo (1964-1997) 393
Ana María López Álvarez

Clausura
El destino de los monumentos judíos tras la expulsión 401
José Luis Lacave

Fachada de la Sinagoga del Tránsito, según dibujo de F. Palomares, 1752. Museo Sefardí. Ministerio de Educación y Cultura.

PRESENTACIÓN

El VII Curso de Verano de Cultura Hispanojudía y Sefardí celebrado en 1997, tuvo como tema **El legado material hispanojudío**. Era una asignatura que teníamos pendiente desde que se iniciaron estos cursos. ¿Pero podíamos hablar con propiedad de este legado? ¿Teníamos elementos suficientes para poder dedicarle un curso? O, realmente, a la conclusión que debíamos llegar era de que no había tal legado. Creo que una de las actividades del citado curso programadas con más interés, fue una visita a las juderías de Ocaña y Yepes, dos de las más reputadas en la España medieval. De ambas hay una abundante documentación. Sin embargo los asistentes al curso quedaron profundamente decepcionados porque en su visita no vieron prácticamente nada material, sólo referencias documentales, que les hablasen de ese importante pasado. Ese era el objetivo, captar hasta que punto ese legado material hispanojudío desapareció. Sin embargo los documentos, la tradición, los nombres, han perdurado en la memoria colectiva. Eso no puede destruirse.

Sin embargo el Curso estructurado en seis bloques más la lección de clausura: **Introducción**, **"Lo de ayer": El patrimonio inmueble**, **"Lo de ayer": El patrimonio mueble**, **"Lo de ayer": Toledo**, **"Lo de hoy"**, **La gestión del patrimonio material hispanojudío, La actuación de las comunidades autónomas** (mesa redonda), aportó un conocimiento y una puesta al día sobre la dura situación a la que nos enfrentamos. En el primero de los bloques del Curso se dieron una serie de elementos básicos para conocer su formación, los elementos que lo integran, su existencia y su destrucción (Miguel Ángel de Bunes, Elena

Romero y Jaume Riera); en el segundo se hizo un repaso por los bienes inmuebles (los comunales: cementerios, sinagogas, la Sinagoga del Tránsito y el espacio privado: la casa) sobre los que disertaron José Ramón Magdalena, Yolanda Moreno, Santiago Palomero y Francisco Reyes; en el tercero, los bienes muebles: el ajuar doméstico y sus restos, el libro en pergamino y papel, la imagen de los judíos en el Concilio de Peñafiel y la presentación general de los restos de la minoría hispanojudía, a cargo de Ana María López Álvarez, Ramón Gonzálvez y Ricardo Izquierdo. En "Lo de ayer", hicimos un apartado especial para Toledo. Bajo la diestra mano de Fernando Valdés que manifestó su postura, que muchos compartimos, sobre los estudios arqueológicos, se presentaron los últimos trabajos sobre, el "baño de Hamanzeite", los cementerios medievales de Toledo, la sinagoga del Tránsito y Santa María la Blanca, por Jean Passini, Antonio de Juan, Yasmina Álvarez y Germán Prieto. "Lo de hoy", fue presentado por el arquitecto Abraham Hassán y en la mesa redonda sobre "La gestión del patrimonio material hispanojudío, la actuación de las comunidades autónomas", moderada por Jacob Hassán, se expusieron con claridad los logros y las muchas carencias que este patrimonio presenta: Mª Ángeles Díaz Vieco, Juan Ramón Ferreira, Asunción Hosta, Juan Ignacio de Mesa, Rosana Smerling de ICOMOS que nos transmitió la política de este organismo y Ana María López Álvarez. El curso se cerró con la documentada y no menos desoladora conferencia de José Luis Lacave sobre el destino de los monumentos hispanojudíos.

No quiero acabar sin agradecer a Trinidad Moraleda del Museo Sefardí su inestimable ayuda en la publicación de estas Actas.

Poco queda por decir. En este volumen del curso organizado por la Asociación de Amigos del Museo Sefardí y el propio Museo, que cuenta con la ayuda de la Excma. Diputación de Toledo y que la Universidad de Castilla-La Mancha tiene la gentileza de publicar, se hace un repaso a este legado, sus vicisitudes y su destrucción. Su recuerdo que muchos nos esforzamos en conservar, sigue vivo. Nos gustaría que sirviera de homenaje a los que en un momento dado nos abandonaron, obligados por las circunstancias, a la par que una ayuda al conocimiento de este legado material, sólo se ama lo que se conoce, y de llamada de atención a todos aquellos que tienen en sus manos evitar que este patrimonio siga destruyéndose.

"La Historia empuja al legado hispanojudío hacia el silencio. Aquí nos hemos reunido, aquí estamos, para conservarle la voz". Jaume Riera.

Ana María López Álvarez
Directora del Museo Sefardí

CLAVES HISTÓRICAS DEL PROBLEMA JUDÍO EN ESPAÑA MEDIEVAL

Luis Suárez Fernández
Real Academia de la Historia

I. APROXIMACIÓN AL PROBLEMA

1. Lo que, a menudo, en nuestros días, hace muy difícil la comprensión del "problema judío" en la forma en que se presentaba ante la mentalidad cristiana medieval, es la tendencia que tenemos a mezclar dos conceptos, uno religioso y otro étnico, lo que nos lleva a identificar antijudaísmo y antisemitismo. Esta conclusión es errónea desde una mentalidad anterior al siglo XV. Los autores actuales entienden que un judío es siempre judío si ha nacido dentro de esa comunidad, profese o no la religión mosaica. Para la Iglesia, judaísmo era un término exclusivamente religioso y se aplicaba únicamente a aquella parte del pueblo de Israel que había rechazado al Mesías; el bautizado dejaba automáticamente de ser judío porque era considerado cristiano. El rechazo al "converso" es un fenómeno tardío e indica además, que se estaba pasando al antisemitismo. Procedía, en esto de acuerdo, con una muy antigua tradición evangélica: San Juan, hebreo de cierto rango, presentaba a los "judíos" como si fueran los "otros", que persistían en la antigua religión mosaica a la que Jesús había venido a "dar cumplimiento".

El antisemitismo asomó su cabeza, poco a poco, en el tránsito a la modernidad, partiendo de una actitud de desconfianza al relegar a los conversos a una categoría especial de cristianos "nuevos" o "lindos", cuando no "marranos" para distinguirlos de los "viejos" que blasonaban de no tener ascendencia hebrea. Fue entonces cuando se estableció el principio de que el judío, maldito de Dios, portador de una intrínseca "pravedad" no se desprende de ellas por el bautismo. Nadie parecía descubrir el contrasentido que esto significaba pues el mensaje de Cristo estaba dirigido, primero, al Pueblo de Israel, vaso de elección como le llamara San Pablo, y luego a los nacidos en la gentilidad. Grandes daños ha causado en Europa esta doctrina.

De acuerdo con la primera conciencia se podía definir al judío como aquél que "todavía no era cristiano". Era lógico —tal fue la doctrina agustiniana— que se les permitiese vivir en territorio cristiano pues la relación con los otros moradores y con las autoridades facilitaría la recepción del mensaje y, en consecuencia, la conversión. Ahora bien: los judíos no podían formar parte de la comunidad política, ni considerarse súbditos de los reyes porque dicha comunidad no era otra cosa que la proyección de la Cristiandad en el orden temporal de modo que únicamente los bautizados podían entrar en ella. Podemos definir esta primera forma de convivencia, acudiendo a la figura que el Derecho romano definía como "hospitalitas": habitaban en el territorio pagando por ello una compensación que era distinta de la de los súbditos, tenían reconocida su libertad personal y los derechos privados inherentes a la misma, se regían por usos y costumbres de su propia comunidad, pero no les estaba permitida ni la propiedad de la tierra —sí la simple posesión en determinados casos— ni tampoco el ingreso en las corporaciones de oficios porque dado el carácter religioso de éstas reclamaban la condición del bautismo.

La admisión en el territorio implicaba el derecho a practicar su religión en forma privada. Los documentos castellanos prefieren utilizar, en sentido amplio, el término: "su ley". Vivir de acuerdo con esta ley significaba el uso de una lengua, la designación de jueces propios y la posesión de edificios para la oración y la enseñanza así como de cementerios. Los judíos llegaron de este modo a constituir una microsociedad situada al margen de la grande, cristiana, única y legítima propietaria de la tierra. Nunca se perdió del todo la idea de que los reyes podían prohibir la habitación en determinados lugares o incluso en todo el reino, siendo suficiente la suspensión del derecho de residencia. Esa conciencia de ser marginales a la sociedad movió a los judíos

a instalarse en calles o barrios *(kahal)* separados de los cristianos. Con el tiempo esto les sería exigido como una obligación. Lugares favoritos de habitación fueron las inmediaciones de los castillos a causa de la protección militar que éstos brindaban. Como todo el mundo sabe, Monjuich, hasta hace algunos años fortaleza militar de Barcelona no significa otra cosa que "monte de los judíos".

2. Sefarad significa, simplemente, España. Hoy aplicamos el término "sefardí" y, por extensión, su derivado "sefardismo" a una forma de sociedad y de cultura que, tras el éxodo de España en 1492, se empeñó en conservar las raíces culturales que se habían formado durante los siglos de permanencia en la Península. Esta forma, que tuvo la oportunidad de manifestarse en relación especialmente con ambientes musulmanes, constituye hoy una de las dos grandes corrientes que forman el judaísmo universal y también el de Israel. Pero el sefardismo, en su sentido más estricto, no es otra cosa que fe hecha cultura y cuidadosamente conservada: se nos torna incomprensible si no se tienen en cuenta los dos aspectos fundamentales, el profundo lirismo religioso y la radicalidad aprendida en España. Pues fue en España y durante esos siglos medievales que van del X al XV, cuando se formó. A finales del siglo XII, viviendo en Egipto, Maimónides ya se calificaba a sí mismo de "sefardí". Cantos litúrgicos que aún se emplean en las sinagogas de Jerusalén tuvieron su origen en España.

La cuestión que se plantea al examinar la convivencia entre judíos y cristianos en España se presta con frecuencia a confusiones. En nuestros días ha surgido, por razones políticas plausibles, una tendencia a exagerar y se la acaba calificando de "ejemplar" entre las tres religiones. Nada de eso: hubo coexistencia a regañadientes en el mejor de los casos. Parece claro —lo veremos más adelante con cierto detalle— que en el siglo XII, y ante la ventaja que para ellos significaba la presencia de judíos en sus dominios, los monarcas españoles les otorgaron garantías jurídicas muy superiores a las que se concedían en otros reinos de Europa, pero lo hicieron desde una afirmación de "tolerancia", que la Iglesia respaldaba y que tenía su justificación en esa conciencia de que el rechazo al mensaje de Cristo iba a terminar, convirtiéndose todos en plazo breve. Hay que poner cuidadosamente la atención sobre el término, pues tolerancia sólo puede reducirse a lo que es malo, pues el bien es querido, aceptado y, en todo caso, bienvenido. El judaísmo era, en sí mismo un mal, llamado a desaparecer, y como tal llegaría a ser definido por

la Universidad de París en 1248, cuando se pronunció la grave sentencia contra el Talmud, condenándolo a la hoguera. De este modo los intercambios culturales entre él y la Cristiandad eran contemplados con recelo.

Sin embargo, desde un principio, los sabios cristianos admitieron que los judíos se hallaban en posesión de dos cosas que a ellos importaban mucho:

a) El texto fidedigno, en su original hebreo, de la Escritura, que era llamado "hebraica veritas". El abad general del Cister, Esteban Harding, acudió al célebre rabino Rashi para establecer una versión fiable de los Salmos que sustituyese a las fuertemente alteradas que sus monjes venían utilizando.
b) El uso de la lengua árabe que les permitía acceder a algunas de las obras clásicas que en Occidente se habían perdido.

Los reyes y príncipes mostraban, por su parte, otro interés: esa contribución directa en forma de cabeza de pecho que los judíos pagaban, a cambio de permanecer en sus reinos, se ingresaba directamente en sus arcas sin que se viese afectada por ninguna condición siéndoles por tanto disponible con entera libertad. Además los conocimientos financieros y bancarios que poseían, les convertían en excelentes colaboradores para el manejo de la Hacienda pública.

Estas razones aconsejaban que se fomentase la convivencia, a pesar de que, en el caso ibérico, se partía de un fuerte resentimiento inicial. Los judíos habían sufrido una persistente y dura persecución por parte de los últimos monarcas visigodos, la cual les había llevado a saludar como libertadores a los invasores árabes y a colaborar militarmente con ellos. De ahí la conciencia de una traición en el momento de la "pérdida de España", que tardó bastante tiempo en superarse y que creó un poso para las calumnias que contra ellos se prodigaron. Habrá que llegar a la primera mitad del siglo XI cuando, al reordenar el Estado, Alfonso V de León y luego sus sucesores decidieron eliminar de la legislación goda restaurada las disposiciones antijudías. El año 1066 una bula de Alejandro II confirmó, con elogio, esta decisión. Para cubrir el vacío que se produjera, Alfonso VI, el 31 de marzo de 1090, promulgó para todos los dominios castellano/leoneses (en definitiva llegaría a aplicarse en todos los reinos cristianos) una especie de ley general o fuero de los judíos, que marcó las distancias con el resto de Europa donde la permanencia no estaba garantizada por ley alguna quedando al libre arbitrio de los reyes o sus representantes.

3. Las disposiciones musulmanas, que consideraban a los judíos, cristianos y mazdeos como "portadores de Libro Revelado", y las leyes, cartas y fueros existentes en la Hispania cristiana, permitieron la constitución y desarrollo de comunidades que fueron llamadas aljamas, semejantes en cierto modo a los concejos y tendentes a copiar las estructuras administrativas de éstos. De modo que los judíos no quedaron dispersos en una sociedad ajena sino que poseyeron la estructura propia de una sociedad en sí. Cuando empezamos a disponer de inventarios, al final de la Edad Media, figuran registradas en ellos más de doscientas aljamas, algunas de las cuales superaban el millar de personas, en un tiempo en que bastaban diez mil moradores para que se considerase grande a una villa o una ciudad. Como existían en ellas las condiciones jurídicas mínimamente precisas y, mediante ellas, se garantizaban la justicia interna, oración y enseñanza religiosa, es por lo que pudo desarrollarse ese modo de vida, esa conformación cultural que hemos llamado sefardismo, aunque aún no se llamase de este modo.

Las primeras grandes comunidades judías florecieron en al-Andalus en la segunda mitad del siglo X y la primera del XI. Al quebrar el sistema de taifas e inclinarse el Islam en favor de la intolerancia, por medio de los imperios africanos, se produjo una corriente migratoria, muy fuerte, en dirección norte. En torno a 1140 la intolerancia se convirtió en norma irreversible: los judíos fueron obligados a convertirse al Islam. Una parte de ellos, seguramente los mejor preparados tanto económica como intelectualmente, prefirió emigrar al norte de África y Próximo Oriente, donde las circunstancias eran más favorables; entre ellos estaba Maimónides. Pero la parcela más numerosa y, sin duda, más pobre, tuvo que conformarse con atravesar la frontera aportando un refuerzo decisivo, en calidad y cantidad, a las aljamas que ya existían en los reinos cristianos. Estos emigrantes eran portadores de una cultura, hecha ortodoxia por sus rabinos, y destinada a influir muy poderosamente sobre la cultura europea. Podemos datar en 1125, cuando todavía viven Yehudá ha-Leví y Moshé Ezra, el comienzo de esa peculiar ósmosis.

En Toledo, como en otras muchas ciudades peninsulares, se hallaban presentes tres comunidades religiosas amparadas por la ley. Para explicar la curiosa y, en cierto modo, sorprendente situación creada, que permitiría a Alfonso VII llamarse "emperador de las tres religiones", los judíos pusieron en circulación uno de sus típicos ejemplos, el "cuento de los tres

anillos"[1]. Un Rey tenía tres hijas a las que quería mucho, si bien, como es frecuente en tales casos, una de ellas era su preferida. Al mismo tiempo era propietario de un anillo de mucho valor. Quería que este pasara a poder de la predilecta, sin que por ello se disgustasen sus hermanas. Llamó a un orfebre muy diestro, y le encargó que fabricara dos anillos tan semejantes al primero que nadie pudiera descubrir la diferencia: de este modo sólo la poseedora del secreto podría saber que el suyo era el anillo legítimo. La explicación de la parábola es que los anillos son las tres religiones pero también que el pueblo predilecto disfruta del privilegio de la legitimidad.

Pocos modos mejores que el de esta parábola para explicar el alcance de la convivencia. Sólo hay tres religiones, que son las que invocan a Abraham como padre común. Debe entenderse que la propietaria del anillo auténtico sabe que posee la verdad y que sus hermanas están en el error. La tolerancia es un máximo de concesión en todas ellas. Los judíos también pensaban que las relaciones con los cristianos, que viven en el error, debían someterse a cuidadosa vigilancia. Su conciencia fundamental fue expresada por el rabino Yehiel en el juicio de París cuando dijo que Jesús había sido justamente condenado pues "defraudó a Israel, pretendió ser Dios y negó la esencia de la fe". A esto respondían los cristianos que los judíos eran culpables de "perfidia" ya que sabían muy bien que los signos contenidos en la Escritura se habían cumplido, que por tanto tenían la evidencia de que el Mesías había venido y, sin embargo, lo rechazaban.

4. A pesar de todo, a pesar especialmente de las barreras que entre ambas comunidades se levantaron, hubo interrelación y, especialmente, ósmosis cultural frecuente y fecunda. Algunos de los rasgos de la cultura española son específicamente judíos. Entre ellos ya señalaba Menéndez y Pelayo esa vía que conduce del "ensemplo" a la novela. No habría obstáculo en reconocer que el "cuento de los anillos" es la primera de nuestras novelas ejemplares a las que seguirían muchas otras. La ósmosis se produce a partir de una peculiar cultura judía, extraordinariamente brillante, que surgió precisamente en España cuando en la Península se estableció el epicentro del judaísmo.

---

1 R. Morghen, *Medioevo christiano*, Bari 1951 págs. 139-140, ha sido el primero en señalar que la difusión del cuento se encuentra en relación con esta primera gran época del sefardismo. También se adelantó a otros autores al señalar el paralelismo, no de pensamiento pero sí de renovación de sus propias culturas, entre Averroes, Maimónides y Santo Tomás.

En el desarrollo de dicha cultura es menester señalar tres etapas. La primera, que produjo las cuatro grandes figuras universales de Gabirol, Paquda, Yehudá ha-Leví y Maimónides, se expresó en árabe mucho más que en hebreo, generándose por esta causa muchas confusiones entre ella y la musulmana. Fue de enorme importancia para Europa. Pero los hebraistas actuales destacan con preferencia la segunda, que es más estrictamente judía y, también, más profunda en el pensamiento, con Abraham ibn David, Nahmánides y Hasdai Crescas, entre otros. La tercera, ya en el siglo XV, con Arragel y Abravanel, hubiera debido producir un Humanismo judío en paralelo con el cristiano, pero fue yugulado por la expulsión que afectó a toda Europa occidental.

En el origen de lo que hemos dado en llamar "sefardismo" está el traslado a España de las grandes escuelas talmúdicas de Surá y Pumbedita, en Mesopotamia, que puso fin a la Era de los grandes gaones. Este acontecimiento está lógicamente envuelto en leyendas que sirven para explicar un gran hecho real: desde este momento la dirección intelectual del judaísmo se hizo desde España. Quedó abierta una gran incógnita. La primera operación que los nuevos maestros tuvieron que realizar, para dar fijeza a los textos hebreos —esta lengua había dejado de ser de uso corriente en una comunidad absoluta mente arabizada— consistió en establecer reglas gramaticales e introducir signos vocálicos; era el único modo de asegurar que las palabras y lo que con ellas se significaba, se estaban transmitiendo con absoluta fidelidad.

La literatura no estrictamente religiosa —es muy difícil establecer, en el judaísmo, una separación entre profano y sagrado— se expresó en árabe. Mediante el dominio del árabe los judíos pudieron adquirir abundante bagaje de obras clásicas, en especial de Platón, Aristóteles, Porfirio y los tratados de Medicina o de Astronomía matemática.

La original, sin embargo, seguía siendo judío. Gabirol, Paquda y ha-Levi provocaron una reforma del pensamiento que fue decisiva para la conservación del sefardismo y, sobre todo, para la maduración de la escolástica cristiana. No debe atribuirse a la casualidad el hecho de que el principal vehículo de la ósmosis toledana, a que hemos aludido, permitiera a Europa disponer de las Categorías de Aristóteles. La obra más importante de Gabirol, a quien se conoce como Avicebrón, ha sobrevivido únicamente en su versión latina, Fons Vitae, conocida y utilizada por Santo Tomás de Aquino. Al integrar el neoplatonismo riguroso en la ley mosaica, Gabirol hizo una de las aportaciones más decisivas al espíritu europeo: admitió que el hombre es

criatura dotada de capacidad para comprender la Naturaleza, al tiempo que afirmaba que el orden en ella existente no es sino un reflejo de la Voluntad de Dios[2]. Siendo, además un gran poeta, supo descubrir en ese orden una razón emotiva además de la racional pues, como explican las Escrituras, Dios "ama al mundo" por Él creado. En toda su doctrina se hallaba implícito el axioma de que el conocimiento científico es un progreso querido por Dios.

Paquda añadió que ese conocimiento no se alcanza únicamente por vía racional —en el fondo "aprehendo" aquello que quiero— sino por la del amor, también. Aquí se encuentra una de las raíces del misticismo hispano, aquel que impregna el amor en la racionalidad, pues en el ascenso de la criatura hacia Dios, verdadero crecimiento, Dios mismo ha querido contar con la voluntad libre de los hombres, de modo que si bien es cierto que en la Historia se cumple el plan de Dios, al que nada escapa, no lo es menos que Dios mismo quiere contar de modo constante con el hombre y con su libertad, que es guía de la voluntad[3].

Abraham ibn David completa este pensamiento al que Maimónides elevará hasta ser categoría absoluta: la Torah, la Ley, es el mejor regalo hecho por Dios a los hombres; aparece como una revelación del orden que existe en el Universo. Pero Dios reclama, para ella, una adhesión que tiene que ser libre.

Las tres ideas aquí explicadas son como tres ejes que se incorporaron luego a la cultura cristiana medieval que, en el siglo XII, estaba experimentando un salto de calidad decisivo. Pues los grandes maestros de la primera Escolástica tuvieron conocimiento de ellas.

5. La descomposición del Imperio omeya ofreció una breve etapa de influencia y prosperidad a los judíos, convertidos en ministros de algunos taifas, de los que recibieron abundante protección. Esto les comprometió con gobiernos corrompidos compartiendo el odio que despertaban entre los verdaderos musulmanes. Con la llegada de las oleadas africanas, almorávides y almohades, se inició la marea del antijudaísmo —y también del anticristianismo— que culminaría en la decisión de 1140 y en las corrientes de fugitivos. Yehudá ha-Levi es una especie de adelantado y de paradigma de esas corrien-

---

2 Importa consultar sobre esta cuestión a D. González Maeso, *El legado del judaísmo español*, Madrid 1972, pág. 161.

3 Importante el artículo de C. Ramos Gil, *La Tokeha de Bahya ben Paquda*, Homenaje a Millas Vallicrosa, II, Barcelona, 1956, pág. 197.

tes. Vivió en los años cruciales que le hacen rigurosamente contemporáneo de Alfonso VI y de Rodrigo Díaz de Vivar y es, entre otras, autor de una obra, El Cuzarí, en forma de diálogo platónico, que fue señalada por Menéndez y Pelayo como raíz primera de la novela española.

En realidad ha-Levi cultivaba magistralmente el enxemplo. Derivación del apólogo y de la parábola esta forma literaria posee ciertas características peculiares: contiene, como aquéllos, un mensaje porque pretende comunicar una tesis o doctrina moral, pero envolviéndola en una narración que, siendo novelesca, esto es, inventada, se presenta con todas las características de un suceso real. El enxemplo o novela ejemplar será una de las aportaciones de la tradición judía a la cultura literaria española. Lo encontramos, desde luego, en la Disciplina clericalis del converso Pedro Alfonso y también en el Llivre del gentil e dels tres savis, de Ramón Lull. Es la trama esencial del Conde Lucanor y profusamente aparece en el Libro del Buen Amor del arcipreste. Se incluye en algunos episodios del Quijote y Cervantes llamará Novelas Ejemplares a su colección de narraciones cortas. Sería imposible explicar la tendencia al realismo que aparece en la literatura española como una constante, sin recurrir a esos precedentes. Recordemos aquí que Yehudá ha-Levi es el autor de los más antiguos versos conservados en lengua castellana (h. 1086): - *Des kand Mosedilo benid / tan bona albesara / kom rayo de sol esid / en Wad al-axara.*

Pero Yehudá acabó convirtiéndose en un desarraigado: la hospitalidad que la España cristiana, ruda, iletrada, guerrera, le ofrecía, resultaba insufrible para un hombre de su cultura. En su alma de pecador alimentada por ramalazos de piedad que le llevaban al misticismo, fue cobrando vigor la idea de que, para un judío, sólo existe una patria: Jerusalén. Todavía hoy, en los vetustos muros de la ciudad santa, cobran sentido estremecedor los versos de la Gran Siónica: "cuando lloro tu desdicha soy como un chacal / cuando sueño en la vuelta de tu cautividad, soy una lira para tus cantares". Así, en el momento en que la Cristiandad occidental se ponía en pie para tomar el camino de Jerusalem, brotaba de nuevo, poderosa, la idea del retorno. Rindiéndose a ella, ha-Levi emprendió el gran viaje. Una leyenda, seguramente falsa, aunque poética, pretende que murió ante los muros de Jerusalén alanceado por un árabe que le confundió con uno de los aborrecidos cruzados.

Su conducta responde a un rasgo cultural que habrá de marcar profundamente al sefardismo en los siglos siguientes y que radica en la siguiente disyunción: crecía en ellos el amor a la tierra española y a sus paisajes, a esa

Sefarad que les daba su nombre; al mismo tiempo sabían que se trataba de una nueva *Misraim* (Egipto) de donde tendrían que salir algún día, porque el destino del Pueblo que Dios eligiera para si se hallaba indefectiblemente unido a ese suelo sagrado, *Eretz Yisrael*, donde se alzan las cúpulas doradas de Jerusalén.

6. El siglo XI es descrito, a menudo, como la Edad de Oro de la literatura judía en España. Pero el desarrollo cultural no se detuvo a pesar de que Maimónides se viera obligado a emigrar. Enseguida se recuperó en impulso, aunque cambiando radicalmente el lugar de asentamiento. Los que emigraron a tierras cristianas, amparándose en aquella Ley general o Fuero de los judíos que conocemos, fueron bien acogidos, especialmente por las autoridades, creándose una relación de convivencia satisfactoria durante siglo y medio. Los judíos actuaron como instructores de los cristianos al menos en estos tres aspectos: el cultivo del viñedo, que propagaron y enriquecieron, la práctica de la Medicina y la organización del primer esquema para la percepción de tributos que eran arrendados siendo los banqueros judíos los más frecuentes arrendatarios.

La tercera de estas tres habilidades era un arma de dos filos. Nunca, sea cualquiera el color de su vestido o el título de su oficio, podrá ser bien visto un recaudador de contribuciones. Máxime cuando esa recaudación se presenta como un negocio privado. Íntimamente unidas entre sí las actividades de arrendamiento, crédito y préstamo con interés sobre prendas, contribuyeron a formar esa imagen siniestra que identifica al usurero con el judío. Por otra parte banqueros y recaudadores eran, en general, tibios en materia religiosa. De modo que aquellos que se hacían más visibles a la población cristiana aparecían como ricos prestamistas. Las profundas virtudes de laboriosidad, estudio, amor a la familia y solidaridad, permanecían ocultas en gran medida a la población cristiana que, con simplismo generalizador, se acostumbró a responder: ¿un judío?; ah, sí, un usurero.

De este modo se completaron las aristas del que podríamos llamar "problema judío". Una comunidad humana, definida por su religión, se había establecido en la Península repartiéndose por sus reinos. Su presencia no era exclusivamente fáctica sino que se hallaba amparada por una estructura de leyes que iban desde los simples fueros locales hasta la más general. Los vínculos verticales de este amparo funcionaban bastante bien: reyes y nobles, y hasta la propia Iglesia, estaban de acuerdo en que les convenía que dicha

legislación se cumpliera y así los judíos se sentían amparados. Pero las relaciones horizontales eran siempre difíciles. El pueblo odiaba a los judíos. Basta reconocer una pequeña muestra: todavía hoy, en el lenguaje corriente, jugar al prójimo una mala pasada se describe como "hacerle una judiada".

7. A principios del siglo XII un cluniacense arzobispo de Toledo, Bernardo de Salvetat (1125-1152) tuvo la idea de aprovechar el conocimiento que los judíos tenían de la lengua y cultura árabes para impulsar una recuperación a fondo de textos clásicos para las bibliotecas cristianas. Así surgió la que hemos dado en llamar "escuela de traductores". Conviene advertir que muchas traducciones se hicieron fuera de Toledo y, también, que nunca existió una institución orgánica que llevara ese nombre. El método que se empleaba era el siguiente: un maestro judío, o árabe en algunas ocasiones, se encargaba de trasladar el texto arábigo, que a su vez procedía del griego, al castellano. Luego un clérigo se encargaba de lograr la versión latina.

En la primera etapa de este movimiento de los traductores, destacaron dos fuertes personalidades, Domingo González, arcediano de Segovia, y Juan Hispano, que se supone es el nombre que cubre a Abendeuth, esto es, Abraham ibn David. Los materiales de que disponían tenían su procedencia en las grandes bibliotecas musulmanas. De este modo, siendo Aristóteles el gran descubrimiento que en esas fechas se estaba produciendo en al-Andalus, es lógico que el principal legado que los traductores entregaran a Europa fue precisamente de González, un texto que fue, profusamente, empleado en el Estudio General de París. Se trataba de un regalo preñado de amenazas pues por esos mismos años los alfaquíes pronunciaban su sentencia contra Averroes, acusando a éste de materialismo precisamente por pretender seguir a Aristóteles con preferencia a Platón. El término "averroísmo" pesaba como una amenaza sobre aquellas generaciones que se formaron con el Gundisalvus.

Para Europa la recuperación de Aristóteles significó una verdadera revolución, fenómeno que ha sido ampliamente estudiado. Merced a ella se comenzaría por rechazar el "realismo" neoplatónico, que atribuía a las Ideas, arquetipos de las cosas, la única realidad sustancial. Esto conduciría al extremo contrario del "nominalismo". De modo que, en este aspecto, no puede negarse que el trabajo de los sabios judíos desempeñó un papel de gran trascendencia en la conformación de la cultura europea. Se produjo, entre las Escuelas judías y cristianas una confluencia de pensa-

miento en la que resulta muy difícil discernir el protagonismo que corresponde a cada una, en todo caso debe reconocerse que se incorpora a las raíces de la europeidad.

El punto de partida se encuentra en ese axioma, tan admirablemente expuesto por Moisés ben Maimónides, de que la Ley *(Torah)* revelada por Dios a los hombres y a la que éstos, de un modo natural, se hallan sometidos, es una explicación profunda del orden mismo que reina en la Naturaleza. De ahí se extrae la primera consecuencia moral: la vida humana sólo puede cobrar sentido cuando se pone en relación con esa Ley. Pero enseguida se advierte que dicha relación se inscribe en el ámbito de la libertad y no de la necesidad, siendo ésta una característica esencial del ser humano. Nadie se salva o se condena sino a consecuencia de una elección, ejecutada por cada uno desde la voluntad libre, individual o colectivamente. Los judíos tendían a identificar en este punto el exilio *"gallut"*, como una consecuencia de los pecados del Pueblo y nó de una persona en particular. Tenemos que recordar aquí la enorme importancia que el libre albedrío reviste en la literatura del Siglo de Oro y, en general, en todo el pensamiento español. La libertad así entendida, no es independencia sino responsabilidad y llega a convertirse en signo de identidad del alma humana infinita e inmortal, aunque tenga comienzo como criatura, que se contrapone a la Naturaleza que es material, necesaria, finita y perecedera.

II. LA COMUNIDAD JUDÍA VISTA POR LOS CRISTIANOS

1. Desde mediados del siglo XII una población judía, cuyo número resulta imposible establecer pero que se hallaba, en todo caso, por encima de las cien mil almas, había llegado a constituirse orgánicamente en todos los reinos cristianos de la Península. Después de 1250 se detecta también la presencia de judíos en el reino de Granada donde tenemos constancia de que, al amparo de los comerciantes genoveses establecidos en Málaga, se organizó en esta ciudad una fuerte aljama. Desde el punto de vista de la autoridad cristiana, que maduraba con bastante rapidez, esta presencia planteaba dos cuestiones a las que era imprescindible responder. La primera se refería a la legitimidad: ¿hasta qué punto es conveniente que una comunidad esencialmente de bautizados conviva con otra que ha rechazado el mensaje de Cristo, a ella dirigida en primer término? La segunda a la legalidad: aceptado el hecho, ¿qué dere-

chos y deberes pueden serle reconocidos? En ambos casos las respuestas exigían abundantes matizaciones.

Como hemos señalado en capítulo anterior se dio a la cuestión de la legitimidad respuesta afirmativa ya en 1066 cuando reyes y Papa coincidieron en declarar extinta la legislación visigoda que declarara ilícita la permanencia de los judíos. Automáticamente la aceptación comportaba el reconocimiento mínimo de derechos fundamentales, especialmente estos: ser comunidad autoadministrada, profesar la religión hebrea, usar esta lengua en documentos internos, poseer sinagogas, escuelas y cementerios teniendo reconocida la condición de hombres libres. Insistamos en que se utilizaron doctrinalmente los argumentos atribuídos a San Agustín: los judíos, Pueblo elegido por Dios que no puede equivocarse, eran portadores de la Escritura y por consiguiente testigos vivientes de las promesas que en Cristo se habían cumplido. Debían ser cuidadosamente conservados para que, al lado de los cristianos, descubriesen un día su error y se convirtiesen pues a esta meta se encaminaban.

Esa legitimidad reconocida daba origen a una concesión regia, pero no era un derecho exigible. Los documentos afirman crudamente que los judíos podían considerarse "propiedad" del rey —a veces se les calificaba todavía más duramente de siervos del rey para indicar su radical inferioridad[4]— al que abonaban su cabeza de pecho, esto es una especie de compensación a cambio de la facultad de residencia. Ser propiedad real comportaba, sin embargo, algunas ventajas pues nada podía gozar de un tan alto grado de protección. Por ejemplo el homicidio cometido contra un judío devengaba la pena o caloña más elevada que permitía el Derecho, no porque se reconociera al judío calidad semejante a la del noble, como algunas veces con error se ha entendido, sino porque se trataba de un daño inferido al patrimonio del rey.

Idénticas fueron las consecuencias que se derivaron de la legitimación de la estancia de los judíos en otros reinos europeos como Francia e Inglaterra, países de los que fueron expulsados relativamente pronto. En Alemania se hizo una distinción. A principios del siglo XII, cuando se restauraron las

---

4 M. Kriegel. *Les juifs a la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, París, 1979, explica esta singular servidumbre colectiva como sometimiento y segregación; los judíos eran considerados inferiores de modo absoluto, por su propia naturaleza, y no podían redimirse salvo por medio del bautismo que les integraba en la comunidad cristiana haciéndoles perder su condición.

normas protectoras tras las terribles violencias cometidas por los cruzados y por otras bandas armadas que no ostentaban esta condición, se aclaró que los judíos eran propiedad de la Cámara imperial y no de la persona del emperador. Esto nos ayuda a comprender mejor ciertas matizaciones. Los judíos resultaban sumamente provechosos al patrimonio: la capitación que abonaban no era muy superior a los tributos que pesaban sobre la población llana de pecheros cristianos, pero llegaba a la Cámara libre de toda clase de signaciones y, por ello, absolutamente disponible. De ahí que se insistiese mucho en el perjuicio económico que hubiera significado la prohibición del judaísmo. En Francia la propiedad sobre los grandes vasallos. Con entera naturalidad los monarcas españoles "situaban" rentas sobre esa capitación que eran normalmente deuda pública apenas disfrazada.

Salvo ciertas disposiciones de carácter general, a partir de la ley dictada por Alfonso VI en 1090, completada por ciertos Ordenamientos de Cortes, las relaciones de convivencia entre cristianos y judíos se regulaban por medio de las cartas o fueros de cada región, ciudad o villa. Había, sin embargo, ciertos principios jurídicos irreversibles: al no ser "naturales" del reino, aunque hubiesen nacido en él, no podían formar parte de sus estructuras políticas o sociales. Tampoco podían arrendar funciones que comportaran poder sobre cristianos. Quedaban obligados a respetar las fiestas, viéndose obligados en determinadas circunstancias, a permanecer recluidos en sus casas o en su barrio durante ellas. Estaba prohibida la relación familiar —simplemente comer con los judíos— y mucho más la sexual: echarse con una cristiana, incluso si se trataba de prostitutas, podía llevar acarreada en determinadas circunstancias la pena de muerte. La misma prohibición tenían establecida los judíos.

2. Ni todo el mundo compartía estos puntos de vista, ni eran siempre respetadas las orientaciones hacia la tolerancia que venían de Roma. Había eclesiásticos que, siguiendo las huellas de San Bernardo y de Esteban Harding, consideraban la presencia de los judíos como un bien deseable, en orden a la conservación fiable de las Escrituras y a su propia conversión. Pero abundaban también los obispos y predicadores que sostenían que ningún bien podía derivarse de la "perfidia iudaica", tomada esta en el sentido más estricto del término, actuando sobre la doctrina cristiana. Por esta causa, en el momento en que comenzaron a detectarse las fuertes corrientes de heterodoxia en el sur de Francia y en Italia, las cuales afectaban por igual a las dos

comunidades, el Papa Inocencio III se vio en la necesidad de publicar una *Constitio pro iudaeis* (1199) estableciendo una doctrina de obligado cumplimiento para todos los cristianos en relación con los judíos.

Invocando una vez más la doctrina agustiniana para mejor adaptarla a las nuevas circunstancias de Europa, el Papa declaraba deseable la estancia de judíos en los reinos cristianos por las dos razones ya señaladas de ser testimonio vivo de la Promesa y porque, con el ejemplo de los cristianos, se aceleraría el proceso de su conversión. En consecuencia, y además de aquellos derechos que la Iglesia considera "naturales" en toda persona humana —garantía de la vida, libertad personal y propiedad de los bienes obtenidos— otros tres debían serles otorgados o reconocidos por las autoridades del país en donde vivían:

— protección para las personas y bienes, tanto individuales como colectivos, ejercida por la autoridad real y por los magistrados encargados de representarla;
— conservación de la fe mosaica que profesaban, teniendo en cuenta que el bautismo sólo es válido cuando se recibe con entera libertad y voluntariedad;
— inviolabilidad de sus sinagogas y cementerios, que en modo alguno debían ser invadidos sin su permiso y menos aún violentados; no era lícito interrumpir el culto que, de acuerdo con las normas de su religión, tributaban a Dios.

Ninguna disposición semejante fue otorgada por la Iglesia en relación con los musulmanes, de modo que el status de éstos dependía exclusivamente de los pactos que con ellos se establecieran en diversos momentos. Pongamos atención a la diferencia. Sucede que para la Iglesia el Islam era simplemente una infidelidad, una doctrina inventada por un hombre en tiempos posteriores, mientras que el Judaísmo se presentaba como depósito de la revelación de la Verdad hasta la llegada de Jesucristo. Los judíos eran el "viejo" Israel de la Promesa mientras que ella era el "nuevo" y definitivo Israel en quien la Promesa ya se había cumplido. Desde este punto de vista los judíos, por especial y extraña permisión divina se encontraban aún en el camino viejo, aunque indudablemente un día deberían llegar a recorrer el nuevo.

Esta exposición que aquí sintetizamos, rigurosamente exacta, permanecía en el plano de la doctrina; era ignorada o tergiversada en la práctica común. Recelos, calumnias y odios recíprocos se mezclaban para tergiversarla. Los

predicadores denotaban impaciencia: ¿cómo podían ser los judíos tan torpes o tan perversos como para no reconocer la Verdad que se les ofrecía? Mucha maldad debían abrigar en sus corazones para rechazar el gran regalo de la fe. De vez en cuando aparecían predicadores que se encargaban de recordar a las muchedumbres ignaras que los judíos eran precisamente aquellos que "crucificaron a Nuestro Señor". Los esquemas del odio tuvieron una larga gestación.

La legislación española, que estuvo inspirada en la *Constitutio* de Inocencio III, fue, por esta causa, más generosa o menos injusta con los judíos asegurando una convivencia más prolongada que en otros países entre las dos religiones. Se llegó a reconocer la nuda propiedad de viviendas, sinagogas, cementerios y bienes muebles de toda clase; también se admitía que tuvieran la posesión de ganado y de tierras para su explotación agraria. Quedaron garantizados legalmente los préstamos otorgados sobre prendas, siempre que éstas se pusieran de manifiesto para garantizar que no se trataba de bienes robados. Fueron admitidos ante los tribunales juramentos prestados en hebreo sobre ejemplares de la *Torah*; en los pleitos mixtos era preceptiva la presencia de testigos de las dos religiones. En Castilla, hasta las últimas décadas del siglo XIV los judíos gozaron de dos seguridades supletorias muy ásperas, aunque también muy eficaces. Cuando un tribunal de la aljama dictaba sentencia, incluyendo la de muerte, a causa del delito conocido como malsinería —término bastante impreciso pero que significaba atentado contra la comunidad— los oficiales cristianos de justicia, recibida la indemnización correspondiente por tratarse de propiedad real, estaban obligados a ejecutarla, sin entrar en otras consideraciones. Por otro lado, si un judío aparecía muerto en descampado, la ciudad o villa en cuyo término estuviera el lugar del crimen, estaba obligada a entregar al criminal o se la hacía directamente responsable del delito, con sus implicaciones penales o económicas. Estamos siempre moviéndonos en la protección de la propiedad real. La supresión de ambas condiciones anunciaría el desencadenamiento de la persecución.

3. Durante mucho tiempo, hasta muy avanzado el siglo XIV, no se exigió de los judíos que establecieran sus viviendas apartados de los cristianos. Sin embargo, ellos prefirieron hacerlo así, por razones complejas, de orden religioso, económico o, simplemente, de seguridad. Nacieron de este modo los barrios que se llamaron "juderías" en Castilla y "calls" en Cataluña. También, y por razones obvias se detecta entre los judíos un absoluto predominio de

oficios mercantiles sobre las actividades agrícolas: médicos, drogueros o especieros, roperos de viejo, zapateros y comerciantes de pescado seco o salado, son las profesiones que más frecuentemente se mencionan en los documentos. Como ya indicamos, hubo desde el primer momento una minoría de ricos dedicados a toda clase de operaciones de banca, entre las que incluían el arrendamiento y percepción de los impuestos[5]. Pero, contra lo que todavía en algunas partes se dice, lo que caracterizaba a la sociedad judeo-española era precisamente el abundante predominio de una especie de clase media y la solidaridad interna.

Los monarcas cristianos del siglo XII y todavía bastante tiempo después, se mostraron favorables a la instalación de los judíos. No se trataba únicamente de dar acogida a los emigrantes ni de procurar beneficios económicos para el tesoro público, sino de permitir a las comunidades organizarse en aljamas. Conviene no confundir los términos: judería es, simplemente, lugar de habitación; aljama es un modo de administrarse. Si la judería no cuenta con número suficiente de individuos, no puede constituir aljama y, para su gobierno, se la agrega a la de otra población cercana. Ya lo hemos dicho: la aljama es el equivalente del concejo cristiano; también las pequeñas aldeas aparecen incorporadas al mismo, formando su alfoz. A medida que los concejos evolucionaban hasta cerrarse en sistemas oligárquicos, las aljamas seguían el mismo proceso.

A mediados del siglo XIII y como consecuencia de una larga evolución, encontramos constituida en España una sociedad judía, con rasgos culturales que la caracterizan, distinguiéndola no sólo de la sociedad cristiana, con la que convive, sino incluso de las otras comunidades judías en distintos países alojadas. En todos los aspectos esenciales ya mencionados, de religión, educación, estructura jurídica, convivencia social, costumbres familiares, transmisión de bienes y contenido intelectual y literario, se mostraba autosuficiente. Para vivir y desarrollarse no necesitaba de la sociedad cristiana otra cosa que tolerancia jurídica y relaciones económicas, tomando esta última expre-

5 A. Neuman, *The jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, I, Filadelfia, 1944, págs. 166 siguientes, ya indicó de qué modo la pirámide social de la comunidad sefardí presentaba una base muy amplia y una cúspide reducida. No aparecían en ella manifestados los pobres sin duda porque las organizaciones solidarias y caritativas de las aljamas, muy eficaces, lo impedían. La sociedad cristiana y los autores coetáneos fueron víctimas de un espejismo al no tener en cuenta más que a los judíos ricos que se relacionaban en la Corte.

sión en su sentido más amplio. Esta sociedad cristiana, aun contemplando a los judíos con recelo y hostilidad, como aparece en el episodio de Vidal y Vivas incorporado al Poema del Cid, no dejaba de envidiar algunas características esenciales: reconocía que era más letrada —el judío normalmente sabía leer y escribir, mientras que el cristiano normalmente lo desconocía— que poseía grandes conocimientos en Medicina y otras ciencias útiles, y que sus sinagogas eran "casas donde se alaba el nombre de Dios" (Las Partidas) haciéndose dignas de respeto.

Es en este momento cuando se promulga el Fuero Real de Castilla —modelo para los fueros locales— así como los Ordenamientos de Valladolid (1258) y de Sevilla (1269), obras todas de Alfonso X, al tiempo que se reforma el Fuero General de Navarra. Los monarcas peninsulares en razón probablemente del problema general de rechazo al judaísmo que comenzaba a manifestarse en toda Europa, se decidieron a otorgar a la comunidad judía un reconocimiento jurídico, maduración del que se iniciara en 1060, el cual, siendo duro y restrictivo en sus detalles, podía considerarse como un gran avance en relación con lo que estaba sucediendo en otros países. Esta actitud, en cuyo juicio moral no nos corresponde entrar, tuvo importantes consecuencias: expulsados pocos años después de Inglaterra y de Francia, maltratados en el Alemania y víctimas de persecución en otros países, los judíos se acostumbraron a considerar la Península como una especie de refugio en donde las condiciones de vida resultaban tolerables.

Veamos, en concreto, cuales eran las limitaciones y sus crueles alternativas, partiendo de los derechos de antiguo reconocidos que hemos tenido la oportunidad de explicar:

— Había una prohibición radical de convivencia; es justo señalar que los rabinos estaban en esa misma línea. Naturalmente el matrimonio, entre personas de distinta religión estaba prohibido, pero también el servicio domiciliario —criadas o amas de leche— que exigía alguna clase de intimidad. En el caso de la relación carnal la discriminación era manifiesta. Un judío que yacía con una cristiana, aunque se tratase de una ramera, perdía la vida aunque no su compañera de pecado. Únicamente si la prostituta reincidía o si el marido de una casada reclamaba su derecho, podían ser muertas.

— Ningún judío podía ostentar un cargo u oficio que, directa o indirectamente, implicara dominio o potestad sobre un cristiano. Había fórmulas para soslayar esta prohibición cuando se trataba de prestar servicio

al rey, pero fueron aplicadas cada vez con menor frecuencia. Esta condición dificultaba las operaciones de recaudo de impuestos por parte de los arrendatarios.

— Todavía se aceptaba que los judíos pudieran recibir tierras en posesión, aunque no en propiedad —más tarde esta facultad les fue retirada— hallándose facultados en consecuencia a contratar trabajadores cristianos a sueldo, pero sin que esto significara ninguna relación de dependencia.

— La conversión al judaísmo, tratándose de cristianos o de musulmanes podía ser castigada con la pena de muerte. Seguía estando prohibido obligar a un judío al bautismo, pero si alguien impedía que lo recibiera uno de los suyos era susceptible de sufrir la pena capital.

— Los judíos no podían formar parte de las corporaciones de oficios a causa del carácter religioso que éstas tenían. Las atenciones sociales de seguridad contra el infortunio eran suplidas por los órganos correspondientes de la aljama. Pero en relación con sus clientes cristianos, el trabajo del judío no tenía otra protección que la de los ordinarios tribunales de justicia, con muchos inconvenientes. La documentación nos revela que los pleitos en que los judíos se vieron envueltos eran muy numerosos y constituían una verdadera carga.

— A diferencia de los cristianos, los judíos condenados a muerte podían ser colgados por los pies y no por el cuello para prolongar su sufrimiento y agonía. No estamos seguros de cuáles fueron los casos en que esta terrible costumbre se aplicó. Sin embargo seguía siendo norma que ante tribunales civiles en los pleitos mixtos tenían que presentarse testigos de ambas religiones, siendo válido el juramento prestado sobre la *Torah*.

4. Las relaciones entre las dos comunidades, judía y cristiana, obligadas a convivir, no se hicieron más suaves en el correr de los años. Algunas veces saltan a primer plano excepcionales relaciones de amistad como la que don Juan Manuel profesó a su médico ibn Wakkar. Con el tiempo la repulsión iba en aumento. Nacieron calumnias que fueron como raíces primeras de un antisemitismo que se desarrollaría con el tiempo creando lo que podemos considerar "estereotipos para el odio". Hay, en dichas calumnias, un doble origen religioso y social. El aprendizaje de la lectura y escritura, por parte de la población judía, se efectuaba a través de la lengua hebrea, convertida en

sustento de vida religiosa, si bien en sus relaciones diarias los israelitas se expresaban en el romance que correspondía a su lugar de habitación.

La primera leyenda giraba en torno a los signos misteriosos y absolutamente incompresibles para los cristianos y que el cabalismo, nacido precisamente en España, empleaba también como portadores de un valor oculto. Se puso a las letras hebreas en relación con la práctica de la brujería, como todo aquello que quedaba más allá de la mente. Y hasta nosotros ha llegado la antiquísima tradición que identifica los "signos cabalisticos" con la nigromancia. Una barrera de temor ante supuestos pactos con las fuerzas ocultas, fue naciendo. Con el tiempo y bajo el imperio de crecientes restricciones, el espacio de habitación reservado a los judíos se fue estrechando, al tiempo que aumentaba el aislamiento. El abundante uso de especias, con su olor peculiar, creó la otra parte de la leyenda: el judío no sólo es un brujo sino además sucio. Hoy sabemos, gracias a nuestra documentación, que se trata de algo absolutamente falso pues el grado de higiene de la población judía era considerablemente más elevado que el acostumbrado por sus contemporáneos.

Una sociedad que rendía culto a la espada y daba nombre propio al caballo, vinculada además al vigor físico y a las costumbres violentas, contemplaba en los judíos un ejemplo de cobardía. Les estaban prohibidas las armas y los caballos y toda participación en actividades que, de ambas cosas, derivaban. Por experiencia el judío sabía que era elemento débil y que su mayor seguridad venía de rehuir el peligro y no de enfrentarse con él. Todo grupo social minoritario y amenazado, que vive bajo una techumbre ominosa que en cualquier momento puede desplomarse, no puede evitar los gestos de temor. Así se formó el arquetipo del judío cobarde, tan grato a los difusores del antisemitismo: el valor con que sufrían persecución por causa de su fe no les fue tenido en cuenta.

Se sumaba a estos dos vicios el de la avaricia y apego al dinero. Los judíos, rodeados de tantas restricciones, sabían muy bien que su única forma fiable de riqueza estaba constituida por los bienes muebles, únicos sobre los que se les permitía ejercer una nuda propiedad. Y a veces tenían que esconderlos para no suscitar la voracidad de sus vecinos. Tenían que estar preparados para, en cualquier momento, huir de sus casas. En 1492 —una condición generosa que no se había dado en anteriores expulsiones de otros países— se les permitió vender sus inmuebles y convertir todas sus riquezas en letras de cambio; muchos bienes se perdieron entonces. Pero la experiencia les reveló una vez más que sólo lo que habían podido llevar consigo, oculto o por

medios indirectos, era plataforma de partida para reconstruir su existencia en el exilio. Y esta adhesión a los bienes de mucho valor y poco peso les era atribuida como avaricia.

Tenemos de este modo completa la caricatura del judío errante condenado por Dios. Sucio, cobarde, avaricioso y usurero, como Shylok, busca únicamente el daño de los cristianos, a quienes odia. También se decía de ellos que eran astutos y sutiles, en el peor sentido que podemos otorgar a ambas palabras. Y así hasta nuestros días. Cuánta literatura se ha llenado con esa imagen del rico judío, usurero o banquero, hipócrita, engañador y sumamente listo. Los importantes esfuerzos realizados para demostrar la inexactitud del dibujo no han conocido un éxito completo. En sus rasgos esenciales este boceto procede de la Edad Media.

Fueron las acusaciones procedentes de la esfera religiosa las que alcanzaron a desencadenar las más graves consecuencias. En los siglos duros del Medievo, cuando la sociedad campesina tenía que ser resguardada de la radical servidumbre de los préstamos de interés abusivo, las sentencias contra la usura —entendiendo como tal cualquier crédito con renta superior al 33%— invocando para ello textos del Deuteronomio, se agravaron: la usura pasó a ser considerada como uno de los pecados capitales más serios, apenas comparable con el parricidio, la homosexualidad y la apostasía. Nada tan fácil como generalizar: se aplicó a todo un pueblo la actividad que correspondía a unos pocos de sus miembros, y aún entre estos, se hizo imputación de usuraria a cualquier operación bancaria.

Se desencadenaron a partir de aquí mentiras y calumnias, como que, en su odio a los cristianos, los médicos estaban dispuestos a envenenar a sus pacientes. Fue tomada tan en serio esta acusación que en algunas comarcas se permitía a los médicos judíos diagnosticar la enfermedad y recomendar los remedios, pero las medicinas tenían que ser preparadas por cristianos. En 1321 circuló una noticia de que, puestos de acuerdo con el rey de Granada, los judíos habían contratado leprosos para que, bañándose en los ríos frecuentados por cristianos, trasmitiesen a estos la terrible enfermedad.

Y, finalmente, llegaron también a España las dos grandes calumnias alumbradas lejos de nuestro suelo: se acusó a los judíos de rememorar, sacrílegamente, la Crucifixión, asesinando ritualmente a un niño para preparar con su sangre el matzot de la Pascua; también se dijo que robaban o compraban Formas consagradas a fin de profanarlas. Los calumniadores cuentan siempre con una ventaja: no necesitan ser lógicos en sus historias para ser creídos.

5. La comunidad sefardí fue creciendo y afirmándose en el pasillo de estos odios. Se generó, en ella, un proceso lógico de estrechamiento y cierre de posiciones, porque había que afirmar, a toda costa, las esencias del judaísmo. Después de Abraham ibn David se fue poniendo, en las escuelas rabínicas, una tendencia cada vez más fuerte a rechazar las tentaciones del racionalismo; en muchos casos se prohibió la lectura de Maimónides. Esa identidad entre Ley revelada y orden existente en la naturaleza, parecía peligrosa: se daba la impresión de que Yahvé/Dios quedaba reducido a ser un Activo Intelecto. A las exageraciones doctrinales en esta línea, se denominó averroísmo, un término que muy pronto aprendieron los cristianos. No podemos detenernos aquí en analizar la falacia que se esconde tras el calificativo, pues es evidente que Averroes no sostuvo el materialismo.

Durante siglo y medio cinco generaciones sucesivas de sabios y pensadores, Nahmánides, Shlomó ibn Adret, Asher ben Yehiel, venido de Alemania, Isaac ibn Sheshet y Hasdai Crescas, ahondaron en ese valor fundamental del judaísmo que es el amor a la *Torah*, precioso regalo de Dios y fuente de saber que supera a la razón aunque no la destruye. Conocer, dijeron, rememorando el profundo sentido bíblico de la palabra, no es ejercicio únicamente de las potencias racionales, pues el principal protagonismo corresponde a la voluntad. Sólo se conoce verdaderamente aquello que se ama. En este sentido conoció Abraham a Sarai y engendró a Isaac.

Para las autoridades judías, como para las cristianas el averroísmo, en los años de tránsito desde el siglo XII al XIII, se presentaba como un desorden social, porque rechazaba la relación personal entre el hombre y Dios, su Creador, sustituyéndola por el orden necesario de la Naturaleza, Frente a él, la conciencia judía se esforzó en defender la profunda doctrina de que Yahvé había escogido a Israel convirtiéndolo en pueblo de su elección. Sin embargo esta doctrina hacía surgir un interrogante, del que judíos y cristianos pretendieron tener respuestas divergentes. Nahmánides explicaría la suya a Jaime I: el *gallut* o exilio es un proceso de purificación destinado a limpiar los pecados del Pueblo, de modo que viviendo en él, y aun sufriendo, los judíos tenían muestra del amor de Dios que buscaba el modo de reparar en ellos la consecuencia de sus culpas. Con la mente puesta en Jerusalén, verdadera y única patria, el judío puede experimentar la alegría de la purificación.

A esto oponían algunos predicadores cristianos su respuesta: Dios castiga en los judíos su "perfidia" —resistencia a la fe en el sentido más estricto— pues habiendo enviado a su Hijo en cumplimiento de la Promesa, le habían

rechazado reclamando incluso su muerte. De este modo se hicieron acreedores al desprecio en el exilio y al desarraigo, condenados a vivir sin tierra propia. Los judíos —concluían— están condenados a errar, como Caín, por los caminos del mundo.

III. AGRESIÓN Y DESTRUCCIÓN (1215-1391)

1. Las divergencias que se produjeron entre las dos sociedades, cristiana y judía, fueron progresivamente ahondadas hasta desembocar en una ruptura final ejecutada en dos tiempos, el de la destrucción —matanzas de 1391— y el de la eliminación —decreto de 1492— al suspenderse de forma radical la tolerancia. Separados exactamente por un siglo estos dos acontecimientos no pueden comprenderse si se prescinde de la evolución global de la sociedad europea o si se busca la explicación en una supuesta lucha de clases o crisis social[6]. Insistiendo en lo dicho con anterioridad los judíos constituían en España una comunidad religiosa que algunos, muy pocos, abandonaban para pasar mediante el bautismo a la otra, la cual era, evidentemente, minoritaria aunque con ciertas garantías jurídicas. Madurando en el tiempo, y moviéndose en los estrechos límites de una tolerancia concedida, habían llegado a construir una sociedad completa. La célula fundamental de esa sociedad era la aljama que estaba regida, como los municipios cristianos, por un consejo (en hebreo *kahal*) que, en el siglo XIII se hallaba enteramente dominado por una oligarquía (los *neemanim*, equivalente a groso modo a los regidores

6 Ph. Wolf. *The 1391 Pogrom in Spain. Social crisis or not?* (Past & Present, febrero, 1971; págs. 4-18) planteó el carácter social de las matanzas de 1391: las masas populares consideraban a los judíos como opresores. De ahí que algunos autores como E. Sarasa Sánchez, *Sociedad y conflictos sociales en Aragón: siglos XIII y XIV. Estructuras de poder y conflictos de clase*, Madrid, 1981, y J. M. Monsalvo Antón, *Antisemitismo en Castilla durante la Edad Media. Aproximación histórico-metodológica a un conflicto social* (El Olivo 17, enero-junio 1983, págs. 4-18) creyeran posible lograr una explicación más clara aplicando una metodología marxiana que consiste en identificar antisemitismo con lucha de clases. Hay en esto una contradicción: el antisemitismo es racista y la raza no se identifica con clase. Los judíos no formaban una clase sino una comunidad con diferencias en su propio seno. Mucho antes J. Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1975, había hecho la advertencia de que el fenómeno de rechazo del judaísmo es complejo y no puede ser atribuido a un sólo factor. La metodología marxista tiene escasa entidad científica y apenas si en contadas ocasiones ayuda a la comprensión de los problemas.

cristianos) en la que entraban tan sólo unas pocas personas pertenecientes a linajes poderosos.

La existencia de dichas oligarquías era considerada ventajosa para la comunidad pues sus miembros, en relación con la Corte —hay cierta equivalencia con la situación que se producirá en Alemania en el siglo XVIII— disponían de influencia y poder suficientes para conectar con las autoridades cristianas, siendo así una especie de cobertura para su comunidad. Sin embargo esta situación generaba algunos muy serios defectos. Los judíos cortesanos tendían a salir de sus barrios, vestían como los nobles, copiaban sus vicios y raras veces se mostraban firmes y seguros en la fe, se aficionaban a las riquezas y a la vida muelle. Pero eran precisamente los ejemplos que los cristianos tenían ante sus ojos y, generalizando, atribuían las debilidades al judaísmo. Cuando se contempla una comunidad con recelo, los pecados de unos pocos de sus miembros se atribuyen a la totalidad. Para la sociedad cristiana del siglo XII la intensa vida de piedad de los judíos, la solidaridad interna con que se sostenían rabinos, lectores, estudiantes, viudas, pobres y huérfanos, eran absolutamente desconocidas.

En el siglo XII, en un proceso que tiene su paralelo en la sociedad cristiana el judaísmo sufrió fuertes convulsiones internas como consecuencia del que hemos llamado "averroísmo": tendencias a un racionalismo excesivo, a veces denunciado como proclive al materialismo y críticas a la Tradición fueron la causa de que algunos judíos fuesen acusados y condenados por sus sinagogas. Algunos de estos perseguidos buscaron refugio en la sociedad cristiana convirtiéndose; esperaban en ella mayor comprensión para sus doctrinas y se defendían denunciando a sus antiguos correligionarios.

Entre estos conversos se hallaba Nicolás Donin que había ingresado en la Orden de los Predicadores. Presentó ante el Papa una denuncia en regla: se equivocaba la Iglesia cuando creía que los judíos eran custodios de la Escritura, pues la tergiversaban. Los rabinos, para impedir que pudieran darse cuenta de que la Promesa se había cumplido, habían elaborado una doctrina perversa que llamaban "Tradición", esto es Talmud, inspiración diabólica para ocultamiento de la verdad. En ese Talmud se habían introducido graves blasfemias e insultos para Jesús y la Virgen María. Por consiguiente el talmudismo debía considerarse herejía contra el Antiguo Testamento ni más ni menos que el catarismo lo era contra el Nuevo. La influencia que desde el Talmud se ejercía sobre la sociedad, judía o cristiana, era muy perniciosa; cuanto antes desapareciese, mejor. Ya antes de que la denuncia fuese formu-

lada, algunos teólogos habían insistido en que la convivencia era perniciosa. En el IV Concilio de Letrán (1215) se habían establecido dos condiciones para evitar el peligro: los judíos tendrían que vivir en barrios apartados y llevar en sus ropas señales visibles que permitiesen a los cristianos en todo momento saber con quien estaban hablando.

La acusación de Nicolás Donin era seria; él y sus compañeros de conversión eran prácticamente los únicos que podían acceder a la escritura hebrea. El Papa Gregorio IX, gran jurista, se tomó un plazo de reflexión pero, al final, accedió a que el asunto fuese investigado por el Estudio General de París, que era la primera de las Universidades del tiempo. Se celebró un debate público, presidido por la reina Blanca, madre de San Luis, permitiéndose a cuatro maestros judíos que ejercieran la defensa del Talmud. Donin había presentado una lista de 35 proposiciones heréticas contenidas en el libro judío y se ofreció a demostrar su tesis.

Donin afirmó que había probado su acusación. La Universidad designó entonces un tribunal, presidido por el rector, Eudes de Chateauroux, a fin de que, sopesados los argumentos de ambas partes, dictara sentencia. Tras la afirmación del rabino Yehiel, antes comentada, de que Jesús había sido justamente condenado por declararse Dios, se llegó a la conclusión de que el Talmud era herético peligroso y, como tal, debía ser condenado. Inocencio IV confirmó esta sentencia. Un día del mes de mayo de 1248 veinte carretones descargaron su carga de ejemplares del libro, tomados de las sinagogas, en un rincón de la plaza de la Grève y fue hecha con ellos una hoguera. Cinco siglos más tarde en aquel lugar se alzaría la guillotina.

2. La sentencia de París era extensiva a toda la Cristiandad aunque no fuese ejecutada en todas partes de ese modo tan riguroso. Hacía entrar la "cuestión judía" en una nueva fase: ningún cristiano podía en adelante dudar que el judaísmo era una perversión. Ahora bien un mal puede ser tolerado, especialmente si se teme que su brusco desarraigo puede provocar perjuicios, y a esta epiqueya se agarraron, como a un clavo ardiendo, los monarcas peninsulares que no querían ser privados de "sus" judíos; durante un siglo ni siquiera se exigieron las condiciones de habitación y vestido impuesta en el Concilio de Letrán. Se había dado, sin embargo, el paso decisivo de declarar el talmudismo herético contra la religión mosaica. En obras posteriores de gran influencia, como el *Pugio fidei* de Ramón Martínez y el *Fortalitium fidei* de fray Alonso de Espina se repitieron y difundieron las acusaciones de Donin.

En la Península Ibérica las disposiciones contra el Talmud no fueron tan drásticas como en Francia. Jaime I organizó, en 1263, un debate en Barcelona, en el que tomaron parte uno de los conversos, Pablo Christiani y el más conocido de los doctores judíos del tiempo, Moshe ben Nahman, a quien se conoce como Nahmánides y que reunía en su persona dos condiciones: sabiduría profunda entre los de su pueblo y proximidad y confianza del rey, de quien era médico. Los textos conservados[7] permiten definir correctamente las posiciones en esta disputa a la que estuvo presente san Raimundo de Peñafort, general de los dominicos. El maestro judío explicó de qué modo el *Gallut* era purificación de los pecados del pasado y, al mismo tiempo, preparación para el cumplimiento de las promesas hechas por Dios a su pueblo y entre las cuales la del Mesías no era ni siquiera la más importante. "Cuando sirvo a mi Creador bajo vuestro poder —dijo a Jaime I— en destierro, tormento y sujeción, expuesto constantemente al desprecio universal, merezco gran recompensa". Pero inmediatamente añadió que no estaba muy seguro de que no se hallase en pecado aquel judío que dejaba de desear vivir en Jerusalén. Acabaría dejándose ganar por la nostalgia profunda de la ciudad dorada.

A mediados del siglo XIII un principio había sido sólidamente establecido: el talmudismo era un mal condenado. Ahora los reyes cristianos tenían que plantearse seriamente la cuestión de hasta qué punto era conveniente dar amparo en sus reinos a personas definidas como portadoras de una doctrina tan peligrosa. La Iglesia no intervino de modo oficial: seguía sosteniendo los argumentos de la *Constitutio* de 1199, y afirmando que los judíos debían ser atraídos al bautismo sin ejercer sobre ellos violencia, pues sólo si se recibe voluntariamente puede el sacramento proporcionar los saludables efectos. Bastaba, en el interim, con aumentar la vigilancia para que las dos poblaciones, judía y cristiana, estuviesen suficientemente separadas. Pero entraba dentro de la lógica, que algunos monarcas llegaran a la conclusión de que más valía librarse del peligro evitando la estancia de los judíos en su suelo. Entre 1289 y 1290 Eduardo I de Inglaterra tomó la iniciativa de suspender el permiso de residencia en todos sus dominios que, para cuatro siglos, iban a

7 Gracias a los trabajos de Isidore Loebb, J.M. Millás Vallicrosa, Robert Chazan y, recientemente, Alfonso Tostado Martín, los historiadores disponen de textos abundantes y fiables sobre esta disputa de Barcelona. Una síntesis de la investigación y de sus resultados ha sido hecha por Hermine Grossinger, *Die Disputation des Nachmanides mit Pablo Christiani*, Barcelona, 1263 (Kairos, 19, págs. 275-285 y 20, págs. 1-15 y 161-181, años 1977-1978).

permanecer "limpios" de judíos. Esta conducta fue imitada por Felipe IV de Francia, Carlos II de Nápoles, los duques de Austria y varios principados alemanes. En todos estos casos se procedió a confiscar los bienes comunales de los judíos y a anular las deudas de que eran acreedores.

Se formó de este modo la conciencia de que la "solución total" correcta, para el problema judío podía llegar simplemente de que se prohibiese la práctica de su "perversa" religión. Siendo el Antiguo Testamento parte del patrimonio cristiano, una herejía contra el mismo afectaba directamente a su comunidad. Coincidiría en este punto Ramón Lull cuando recomendaba intensificar hasta el extremo la catequesis: pero cuantos judíos se resistiesen a los denodados y eficaces esfuerzos debían ser expulsados porque su "terquedad" significaba por sí misma un peligro. La expulsión no fue nunca consecuencia de una ley mecánica ni de disposiciones tomadas por los Pontífices, sino de la maduración de las Monarquías europeas que al identificar el reino con la comunidad política y reconocer en ésta una esencial dimensión religiosa, llegaban fácilmente a una conclusión de unidad. Católicos y protestantes coincidirán al final en rechazar a los disidentes.

Los judíos aparecieron como los primeros disidentes. Pero como la Iglesia no podía ni quería modificar su doctrina, se llegaría al hecho paradójico de que a finales del siglo XV, cuando estaba prácticamente consumada la eliminación del judaísmo en todo el Occidente, los Estados Pontificios aparecieron como una isla en donde no se había decretado la expulsión. La amenaza venía mezclada a concesiones que hallaremos presentes después en las "emancipaciones" del siglo XVIII: había siempre un medio de evitar la expulsión; renunciar a ser judío perdiendo la propia identidad para adquirir la de aquella comunidad, político/religiosa con la que ya convivía.

3. En la base del drama de 1391 y su secuela de 1492, encontramos también un fenómeno de repliegue que se aprecia en las dos sociedades judía y cristiana paralelamente: las fuertes corrientes heréticas, averroistas y nominalistas, produjeron el pánico de la sociedad cristiana. Es el momento en que se crea el procedimiento inquisitorial a fin de poder descubrir y castigar delitos que afectan a la conducta religiosa. La Inquisición no tenía potestad ni jurisdicción sobre los judíos aunque no faltaron voces aisladas que la reclamaran. En la sociedad israelita, partiendo de la afirmación tan claramente expresada por Nahmánides —la persecución puede tener su origen en los pecados del pueblo— se llegó a la

conclusión de que en la mala conducta de los judíos de Corte podía hallarse una de las raíces de la desventura presente.

Los dominicos, en donde se habían originado la denuncia y la sentencia, y a quienes estaba confiada por los Papas la Inquisición, decidieron que la primera tarea, la más urgente, era predicar y enseñar a los judíos, sacándolos del engaño en que sus rabinos les tenían: para ello comenzaron a estudiar la lengua hebrea, a recopilar argumentos y a recabar de las autoridades civiles y eclesiásticas autorización para entrar en las sinagogas y predicar. Con ello aumentaba el ambiente de sospecha. Las autoridades ciudadanas aumentaron la tendencia a obligar a los judíos a encerrarse en sus barrios, reduciendo al tiempo el espacio que a éstos se asignaba. Ya en la segunda mitad del siglo XIII comienzan a registrarse, aquí y allá, alzamientos o asonadas contra los judíos en que los apetitos de convertir a la fuerza, robar o destruir, se combinaban armoniosamente. La Iglesia insistió en condenar la violencia: las conversiones tenían que ser voluntarias en todo caso.

Se registraba paralelamente un fuerte malestar en las aljamas españolas: por un proceso semejante al que experimentaban las ciudades cristianas aquella oligarquía dominante que había llegado a constituirse, se cerró convirtiéndose en verdadero monopolio de linajes. Las fuentes cristianas llaman adelantados o ancianos a quienes las hebreas denominaron *mukadenim* en Castilla y *neëmanim* en Cataluña; a ellos exclusivamente correspondía nombrar jueces y ejecutores de la justicia, fijar y recaudar los tributos. Pero sucedía que los miembros de tales oligarquías eran en general judíos cortesanos. A partir de 1276 se registra una serie de escándalos financieros[8] que provocaron sentencias, notoriamente injustas en muchos casos. Pero los rabinos vieron, en esta caída, que afectaba en cierto modo a todo el pueblo, una consecuencia del mal comportamiento de los poderosos en relación con su fe. Un estado de conciencia que ya no les abandonaría.

---

8 David Romano que en la *Revista de Catalunya*, núm. 3, 1986, ha logrado una apretada síntesis del estado de las investigaciones ("La Història dels jueus a Catalunya: problemática i perspectives") ha dedicado algunos de sus más importantes trabajos a seguir las huellas de los judíos de Corte con Jaime I y Pedro III. No es posible mencionarlos todos, pero tienen especial relieve los siguientes:

— "Estudio histórico de la familia Ravaya, bailes de los Reyes de Aragón", y

— "Los hermanos Abenmassó al servicio de Pedro el Grande de Aragón" (Homenaje a Millás Vallicrosa, II, Barcelona, 1956).

Se sumaron otras consideraciones. En toda Europa en los años que marcan el tránsito entre dos siglos, se estaban produciendo persecuciones que parecían apuntar a la extirpación del judaísmo. Muchos fugitivos acudieron a España donde se conservaban todavía mínimas condiciones jurídicas de seguridad. Trajeron consigo los ecos de una polémica que aconsejaba rechazar a Maimónides y su gran pensamiento racional, porque le consideraban puerta de entrada para el averroísmo y las otras desdichas. Había que regresar a la fe simple de los padres, viviéndola con exquisita obediencia a la Ley y estricta piedad pues sólo de este modo recobraría Israel la fortaleza que le permitía resistir las persecuciones que amenazaban.

4. Una serie de sabios talmudistas, aquellos que hemos presentado como los maestros de la segunda etapa del sefardismo, que forman un puente sin solución de continuidad entre los siglos XIII y XIV, y de los que Nahmánides, ibn Adret, Asher, Isaac Sheshet y Hasdai Crescas, como ya indicamos, forman las cabezas más sobresalientes, se enfrentó a la tarea de superar la querella en favor y en contra de Maimónides, moviéndose en equilibrio estable: sin hacer una defensa a ultranza del gran maestro ni inclinarse tampoco a un excesivo pietismo. Salvaron la gran herencia —"de Moshe a Moshe no hay más que Moshe"— e imprimieron al sefardismo posterior algunos de sus rasgos más peculiares. Por ejemplo Adret que, tras profunda reflexión, acabaría recomendando que se reservase el estudio de la filosofía griega a personas muy maduras, acabaría elaborando esta especie de pensamiento: viviendo entre enemigos que desean y buscan la desaparición de la fe judaica, sin otra esperanza que la de conseguir una tolerancia poco benévola, ¿qué queda a los judíos sino la defensa de Dios? y ¿cómo pueden esperar los judíos que ésta se produzca si no cumplen minuciosamente los preceptos que el mismo Dios, en un acto de amor, les ha señalado?

Ahí está, por ejemplo, uno de los motivos de que se busque la belleza en la liturgia sefardí. Nahmánides insertaba en el cumplimiento de la Ley el retorno a Jerusalén, pues sólo en *Eretz Yisrael* podían los preceptos alcanzar su pleno sentido. Era de edad muy avanzada cuando emprendió el viaje. La vinculación esencialmente religiosa de Israel con la Tierra que Dios mismo le diera como heredad es uno de los aspectos del judaísmo que se hace más difícil de entender por parte de los no judíos. Sin embargo en el siglo XIV era uno de los rasgos más importantes del sefardismo, aquel que le hacía considerar a España como un lugar de tránsito y no mansión permanente.

Adret, que conocía a fondo el latín y el Derecho romano[9] se propuso orientar a los suyos en el principio talmúdico que afirma que "la ley del reino es ley". El cual tiene su paralelo en la sentencia de San Pablo: "el que resiste a la autoridad resiste a la voluntad de Dios". Lo explicaba de la siguiente manera: obedeciendo la ley de la tierra en que viven, es cómo los judíos cumplen la voluntad de Dios; por consiguiente deben acomodarse a las estructuras jurídicas del país, sin tratar de cambiarlas. El sabio judío, fallecido en 1310, cuando se habían registrado ya las primeras violencias, advertía, sin embargo, que dicha obediencia tenía un límite que era el que señalaban los mandamientos de la ley de Dios pues hay que obedecer a Yahvé antes que a los hombres. Se debía, por tanto, de establecer una distancia entre legitimidad y legalidad. Legítimo es todo aquello que se acomoda al orden de lo creado, que Dios ha revelado a su pueblo por medio de mandamientos y preceptos. Legal es la normativa que establecen los hombres entre sí. Cuando entran en conflicto cesa la obligación de someterse a la legalidad. De este modo se fue conformando uno de los rasgos fundamentales del sefardismo: no se puede resistir a la autoridad, pero tampoco se pueden obedecer aquellos mandatos que van en contra de la ley divina.

Asher ben Yehiel llegó a Toledo en 1305, procedente de Alemania donde ya había matanzas de judíos, y reclamado por una comunidad tan importante como aquélla, que había comenzado a reformarse. El primer servicio que prestó al judaísmo español fue precisamente presentar ante la Corte castellana una imagen muy diferente de la de aquellos con quienes hasta entonces estuviera en contacto[10]. Sus enseñanzas no eran diferentes de las hasta aquí recordadas, pero las completaba con un nuevo aspecto: una sociedad sólo se consolida cuando es capaz de reforzar sus vínculos morales. Fidelidad en el matrimonio, garantía de las herencias, cumplimiento de los contratos, honestidad en el trabajo y en las transacciones, etc., son aquellos aspectos de la

9 De Adret se conocen 16.000 responsa rabínicas si bien sólo 2.000 han sido publicadas (I. Epstein, *Responsa of R. Solomon ben Adret of Barcelona as a source of the History of Spain*, Londres, 1925). Sobre la importancia de su figura ver I. Baer, *History of the Jews in Christian Spain*, I, Philadelphia, 1961, págs. 281-305).

10 De R. Asher se han publicado unas 1.000 responsa rabínicas. La tesis, aún inédita, de Rica Amram revela de qué modo la principal preocupación de este maestro consistía en el refuerzo de los lazos familiares y también en el status económico de las familias. Sorprende por su modernidad el papel que asigna a la mujer en la sociedad.

existencia humana que manifiestan cómo se cumple la voluntad de Dios y se vive en obediencia a Él.

Sheshet y Crescas vivieron tiempos difíciles, ya que fueron coetáneos de las matanzas de 1391; en ellas pereció el único hijo del segundo. Hasdai salvó su vida porque habitaba en Zaragoza, residencia real, a donde no llegaron los asesinos. Los desastres no alteraron la firmeza de su carácter aunque, sin duda, influyeron en las reflexiones que volcó en su famosa obra de síntesis, *Or Adonai* (Luz del Señor). Preocupado como muchos de sus contemporáneos, también cristianos, por los excesos a que llevaban las filosofías de la inmanencia, afirmaba que la Naturaleza no puede ser considerada como un mecanismo autónomo sujeto únicamente a sus propias leyes, puesto que se trata de una Criatura de Dios, obra de su amor. Dios ama al mundo, ama al hombre, ama de una manera especial al Pueblo que para sí ha elegido y al que ha hecho el inestimable regalo de la Torah: espera del hombre una respuesta, que ha de ser también agradecida. Las terribles desdichas que estaban padeciendo sus contemporáneos se explicaban porque se habían apartado del camino recto de la Escritura y, guiados por Aristóteles, "que cegó los ojos de Israel en nuestro tiempo" habían acabado en el averroísmo de los materialistas o en la de deserción, como Abner, el rabino de Burgos. Lo importante en la Torah y en el Talmud no es lo que allí se dice acerca de la Creación ni acerca de Dios, sino que permite comprender que Dios ama a Israel y le ha dado sus preceptos como un presente de amor. Mientras los cumple, el Pueblo vive ante el rostro de Dios, pero cuando los abandona, muere[11].

De este modo el sefardismo, al término de una segunda etapa, se definía a sí mismo como la forma cultural de una comunidad de valores religiosos. A ella se pertenecía por disposición de Dios y por adhesión a la *Torah*. Se vivía en obediencia a la ley de los monarcas españoles en cuanto fuese compatible con el mandato divino. Su unidad era resultado de la proyección hacia un destino histórico futuro, pues tal era la misión encomendada a Israel. Estas mismas dimensiones se acomodan muy bien a los valores de la cultura católica española en los siglos nucleares de su modernidad. Cabe pues preguntarse si hubo corrientes desconocidas para nosotros de transmisión de pensamiento. En todo caso se trata de una circulación en doble sentido ya que

11 J. M. Millás Vallicrosa, "La crítica de la Física de Aristóteles por Hasdai Crescas" (*Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949).

muchos de los argumentos de Adret los encontramos en Lull y en autores de la segunda Escolástica. Es evidente que judíos y cristianos coincidían en ciertas afirmaciones fundamentales.

5. Aumentaron las presiones. A finales del siglo XIV se había consumado una proyección de las juderías europeas hacia ambos extremos: la Península Ibérica y las grandes llanuras orientales. Una centuria después las comunidades de Polonia, Lituania y Ucrania —nunca de Rusia pues los zares prohibieron la entrada— se habían consolidado. Aquí se pusieron en contacto con los kházaros, único pueblo que se ha convertido al judaísmo y cuyos príncipes, obrando con la lógica del tiempo, prohibieran la predicación del cristianismo. De este modo se estaba iniciando la gran división que con el tiempo llegaría a consolidarse. Salvo en Khazaria en los demás países fuesen cristianos o musulmanes, los judíos no podían gozar de otra condición que no fuese la de una simple tolerancia. Pero ésta no era un derecho sino simplemente graciosa concesión, la cual dependía del interés que en ella tuviera el que la otorgaba.

Conforme nos acercamos a las fechas dramáticas de la ruptura y destrucción, necesitamos usar de mayor frialdad, sin apasionamiento pues el servicio que el historiador puede prestar es la explicación y comprensión del fenómeno porque carece de los atributos del juez. Fueron los conversos los que iniciaron la ofensiva contra el Talmud y los rabinos; la población cristiana atribuyó al judaísmo en cuanto tal la denuncia negativa que se formulaba. Los conversos no se sentían judíos, sino cristianos, y pretendían actuar como tales; pero había entre ellos quienes se decepcionaban al encontrar el cristianismo demasiado riguroso. Además la población cristiana no olvidaba su origen y tendía poco a poco a generalizar: ¿hasta qué punto un judío bautizado dejaba de ser todavía judío?

Algunos eclesiásticos comenzaron a denunciar el peligro que para la fe cristiana podía significar la existencia de esa zona intermedia en la que se movían los conversos: al mezclarse con los cristianos inyectaban en sus venas los errores que les habían obligado a abandonar el judaísmo. Qué errores fueran estos no parecía muy claro. Tras el debate público de Barcelona del año 1263 un dominico, Raimundo Martini o Ramón Martínez, no converso aunque experto en las lenguas árabe y hebrea, decidió recopilarlos en dos obras que tituló *Capistrum iudeorum* y *Pugio fidei* a fin de proporcionar a los predicadores cristianos argumentos y conocimiento para combatirlos. Se establecía así una tesis: los judíos eran portadores de doctrinas torci-

das que, por la vía de los conversos, podían comunicarse a la sociedad cristiana.

No eran trabajos deleznables. Se trata de obras sólidamente construidas por alguien que conocía bien, directa o indirectamente, las enseñanzas talmúdicas. Por eso se difundieron ampliamente y causaron a los judíos un daño mucho mayor que el que improvisadas calumnias podían producir. Martini partía del conocido argumento de que la Escritura hebrea contiene el anuncio de la Revelación cristiana y proporciona datos más que suficientes para que se conozca que la Promesa ha sido cumplida y Jesús es el Mesías, el Ungido, y también una Persona divina. Toda esta revelación acerca de la Redención y de la Trinidad, se encuentra implícita en numerosos pasajes del Antiguo Testamento. En consecuencia sólo a la "perfidia" y malicia de los maestros judíos debe atribuirse que hayan fabricado una nueva, torcida y falsa interpretación, que es el Talmud. Martini y otros predicadores admitían que se había producido un pacto entre el diablo, Satanás, y los judíos para la elaboración del mal.

De este modo se llegaba a una conclusión final: la tolerancia practicada por la sociedad cristiana, al permitir la proliferación de una secta herética contra el Antiguo Testamento, y no emplear contra ella los remedios drásticos que se estaban utilizando en las contrarias al Evangelio, era en sí misma ilícita, dañina para la fe, contraria a ella. Debía ser suspendida. Éste es el argumento que en 1309 emplea en Francia Felipe IV. Pero este paso a la intolerancia no era reclamado como un retorno a la barbarie de los antiguos tiempos sino como un proceso de maduración de esa primitiva forma de Estado que llamamos Monarquía.

6. El primer resultado de las acusaciones contra los judíos fue un repliegue defensivo de los monarcas cristianos, que disminuyeron paulatinamente el número de colaboradores judíos y restringieron los derechos reconocidos a sus comunidades. Presionaban en un sentido adverso los sentimientos de hostilidad de la población cristiana. Una especie de cambio se produjo ya en el Concilio de Vienne (1311) al tiempo que se estaba destruyendo a los Templarios en virtud del mismo proceso de maduración institucional que no podía consentir esa presencia de comunidades autosuficientes. Todavía se sostuvo entonces la exclusión de medidas de violencia para lograr la conversión, ya que ésta reclamaba la voluntariedad, pero se insistió mucho en que las medidas de segregación y vigilancia debían ser rigurosamente aplicadas.

En Vienne estuvo presente Ramón Lull[12] cuya influencia intelectual sobre toda la Península fue formidable: por un proceso de análisis racional de los valores religiosos este pensador mallorquín y universal, llegaría a la conclusión de que si sólo una religión era verdadera la convivencia de ésta con las otras dos falsas debía reputarse perniciosa. Partía de un axioma: siendo la razón una facultad dada por Dios a los hombres, no podía existir contradicción entre ella y la fe cuando se usaba rectamente. De ahí pasaba a sostener que para predicar a judíos y musulmanes la verdad cristiana no se necesitaban argumentos de autoridad bastando los del proceso racional. En el *Livre del gentil e dels tres savis* hizo una especie de demostración práctica del valor de estos argumentos mediante los cuales se llegaba a la conclusión de que el Cristianismo es la única religión verdadera. Cincuenta y dos sermones fueron compuestos por él en torno a esta tesis hasta 1305. En ellos afirmaba que el procedimiento a emplear con el "problema judío" para llegar a la "solución total" no era otro que la intensificación de las predicaciones instructivas: si ellos no se rendían a los argumentos, colocándose en posición irracional, los reyes tenían el deber moral de prohibirles la estancia en sus reinos. Eduardo I y Felipe IV habían tenido razón.

El Concilio de Vienne, al reiterar con mayor énfasis las disposiciones segregatorias de Letrán, no modificó el principio de que a los soberanos temporales correspondía el derecho de permitir o negar la permanencia en sus dominios. Al retornar a la Península los obispos de la provincia eclesiástica de Compostela, celebraron una reunión en Zamora y aquí redactaron un documento (11 de enero de 1313) dirigido a los regentes de Alfonso XI, aunque extensivo a los otros monarcas peninsulares en el que advertían del peligro moral en que se hallaban y de las penas canónicas en que podían incurrir al incumplir las normas de habitación y vestido dictadas en Letrán y ahora confirmadas, y al seguir consintiendo que judíos testimoniasen contra

12 Los investigadores actuales se dividen en sus juicios acerca de Lull, ya que unas veces se les muestra como comprensivo y tolerante respecto a los judíos —nada de violencia— mientras que otras parece un enemigo radical. La solución a este dilema sólo puede hallarse instalándose en su propia mentalidad: los judíos eran víctimas de un mal, el judaísmo, que consiste como la ceguera —se les representaba en las miniaturas con una venda sobre los ojos— en no ver la luz que tienen delante. Había pues que realizar toda clase de esfuerzos para curarles. Pero esto no le impedía ver en el judaísmo un mal contagioso: los que se negaban a ser curados debían ser separados definitivamente de la comunidad cristiana para no contagiarla.

cristianos u ocupasen oficios que de alguna manera suponían ejercer potestad sobre éstos.

Mediante este documento, la Iglesia en España pretendía recordar que, aunque careciese de potestad sobre los judíos por no ser fieles, la poseía sobre los cristianos a quienes, con amenaza de penas canónicas podía exigir que adoptasen precauciones rigurosas contra la "pravedad" judaica. La Constitutio de 1199 aparecía así modificada en sus fundamentos. Lo peor que esta nueva actitud era que podía considerarse como un apoyo tácito al violento antijudaismo popular que, a caballo de las calumnias —tanto más fáciles de creer cuanto más inverosímiles— se estaba desarrollando rápidamente en Europa. En otros sínodos posteriores se reiteraron las quejas: los reyes atendían las reconvenciones y seguían empleando judíos para cargos muy altos.

También desde el interior de las comunidades judías, como una consecuencia de la marea de reformismo interno que rabi Asher había desencadenado en Toledo se estaba reprochando a los colaboradores de los monarcas cristianos que causaban daño a su propio Pueblo: daban pobre ejemplo con su conducta y suscitaban un odio que después se extendía a los demás. Algunas conversiones al Cristianismo fueron consecuencia, como ya dijimos, de este rigor interno que rechazaba a los tibios, vacilantes o no radicalmente piadosos. La más importante, por sus efectos, fue la del rabino Abner de Burgos, que tomó el nombre de Alfonso de Valladolid porque en esta ciudad tuvo un beneficio eclesiástico. Con sus escritos acusatorios contribuyó mucho a difundir la idea de que el judaísmo era un terrible mal que debía ser desarraigado.

Los reyes, que seguían necesitando de los judíos a pesar del aumento de cristianos implicados en negocios bancarios, trataron de resistir las presiones pero adoptando una actitud estrictamente defensiva que, al final, llevaría a una capitulación: comenzaron a ceder en lo menos en un intento de conservar lo que les importaba más. De este modo dieron la sensación de que estaban absolutamente de acuerdo en reconocer la "maldad" del judaísmo aunque se hurtaban a su deber por razones de interés material. No faltaron predicadores, en el siglo XIV, que afirmaban que el problema no iba a resolverse con debates y catequesis sino que, al faltar la voluntad de los monarcas de expulsarlos de sus reinos como otros europeos más "progresivos" habían hecho, se debía recurrir a la violencia colocando a los hebreos ante la disyuntiva de bautismo o muerte.

Así estaban las cosas cuando, al iniciarse el reinado personal de Alfonso XI, las Cortes reunidas en Valladolid (1325) examinaron el "problema judío".

Prescindieron de las difamaciones y calumnias ya al uso pero dieron por admitido y evidente que el judaísmo causaba tres grandes males a la sociedad: a) porque en lugar de conservar fielmente el texto de la Escritura, lo tergiversaba; b) porque era el vehículo mediante el cual se introducía en las venas de la sociedad cristiana el materialismo averroista; y, c) porque los judíos vivían de la usura, causando daño a los cristianos. Ni el rey ni sus colaboradores estaban en este momento dispuestos a prescindir de los judíos que reportaban importantes beneficios; tampoco lo estaban los otros tres soberanos peninsulares. Sin embargo, nadie se atrevió a asumir la defensa. Tratando de contentar a sus irritados súbditos, se inició un repliegue en las seculares garantías de protección. Una propuesta real para que se permitiese a los judíos acceder a la propiedad de la tierra y a los oficios de los otros súbditos, fue rechazada. De este modo comenzó un proceso lento de abandono que sólo podía conducir a un dramático final. La propaganda antijudía iba creciendo.

7. ¿Cuándo se hizo irreversible este proceso que reclamaba una solución final para el problema judío? No antes de mediados del siglo XIV. Sin embargo no faltaban ya eclesiásticos que declaraban poco práctica la política de presiones y reclamaban que, de una vez por todas, se pusiese a los judíos ante el dilema de bautismo, emigración o muerte. Algunas veces se trataba de contagios con movimientos venidos de fuera como los "pastorellos" que llegaron de Francia a Navarra en 1251. Otras se buscaban pretextos más populares como el de un supuesto asesinato ritual de un niño en Mallorca que permitió subir al asalto de la judería en 1309. Pero, en general, ni siquiera hacía falta esto. En Alemania se habían constituido bandas de forajidos que a sí mismos se llamaban matadores de judíos (*jüdenschlachter*): la justificación que a sí mismos se proporcionaban era la consecución del bautismo de sus víctimas; el premio era el botín logrado en el asalto a las juderías. Los matadores aprovechaban circunstancias coyunturales pero no eran su consecuencia.

Se sumaron los efectos de la grave crisis económica que caracteriza a esta centuria. Las revueltas sociales son siempre ciegas: bastaba con que alguien, intencionadamente o no, apuntara con el dedo a los ricos judíos para que contra ellos se desataran las furias: se pensaba que las casas guardaban en su interior riquezas incontables. En 1328 aparece por primera vez en Navarra el siniestro nombre de matadores. La llegada de la Peste negra, después de

1348, tuvo asimismo negras repercusiones: no faltaron calumniadores que acusaban a los judíos de causar la enfermedad mediante la contaminación del agua. Las autoridades dependientes de los reyes trataron de proteger a los judíos, aunque no con la suficiente energía. Pedro IV de Aragón, con sus estatutos mallorquines de 1347, y Alfonso XI, con sus generosas leyes de 1348, trataron de atajar el mal, pero en ningún momento se atrevieron a declarar que la presencia de los judíos era un bien deseable que como tal, tenía que ser defendido.

Un terrible y relativamente bien organizado movimiento de matadores de judíos asestó en 1391 un golpe decisivo a la comunidad residente en España, del que nunca se recobraría del todo y que, además, creó las condiciones necesarias para la expulsión. Conviene explicarlo con un poco más de detalle. Fue consecuencia de la "revolución Trastámara" que es como los historiadores actuales definen el proceso de guerra civil que, en 1369, provocó el ascenso de Enrique II al trono de Castilla tras el asesinato de su hermano. El bando vencedor, protegido eficazmente desde Francia y desde Avignon, hizo alardes abundantes de antijudaísmo, presentando a Pedro I como un amigo de los judíos e incluso como judío él mismo[13]. Una propaganda extrema pretendía que habiendo nacido de María de Portugal una niña, esta hija de rey (más tarde se le atribuiría el papel de madre de los Santa María o Cartagena, conversos) fue sustituida en la cuna por el hijo de un judío, Pero Gil, nacido el mismo día. Tal es la causa de que se diera a los petristas el peregrino nombre de "emperegilados". Los mercenarios extranjeros que acudieron al servicio de don Enrique, cometieron mil tropelías en los barrios judíos.

Después de la victoria, Enrique II, que necesitaba allegar todos los recursos económicos posibles, trató de rectificar oponiéndose a las exigencias de los procuradores de las ciudades en las Cortes y confirmó las leyes que permitían la convivencia de los judíos, al tiempo que utilizaba otra vez financieros de esta nación. Pero la rectificación nunca fue completa. Seguramente es cierta la apreciación de los historiadores judíos de que debemos considerar el año 1369 como el de la inflexión definitiva, de la que ya no hubo retorno. El canciller Pero López de Ayala, uno de los principales escritores del tiempo, firma muy relevante en la diplomacia y la política de tres reinados, recoge en el Rimado de Palacio todos los tópicos de la aversión popular y presenta a los judíos como los explotadores siniestros de los infeli-

13 Importante J. Valdeón Baruque, *Los judíos y la revolución Trastámara*, pág. 65 sgts.

ces cristianos. La propaganda de guerra dejó flotando en el aire la idea de que los nuevos monarcas, cuyos lazos dinásticos iban a extenderse por vía de matrimonios a toda la península, veían con buenos ojos cuanto se hiciera para acabar con los "perversos" judíos. Las Cortes comenzaron a ocuparse del problema, pero le trataban como si fuera un mal existente en el cuerpo social, que debía ser detenido, corregido o extirpado. Se suprimieron las dos fuertes garantías de ejecución de sentencias contra malsines y de responsabilidad colectiva en la muerte en descampado.

En torno a 1380 puede decirse que el clima de hostilidad que reclamaba solución para el "problema" había alcanzado su madurez, pero se presentaba con dos vertientes: una, en la que hallamos a San Vicente Ferrer, se mantenía dentro de los límites de no violencia física de la doctrina luliana reclamando intensa catequesis y progresivas restricciones en los derechos para obligar a los judíos a optar por el bautismo; la otra, que contaba con un líder fanático, Fernando Martínez, arcediano de Écija y luego vicario de Sevilla, proponía poner un cuchillo en la garganta para obligar a la conversión. En 1375 fue presentada una denuncia contra Enrique II ante el Papa Gregorio XI el cual, en una bula, conminó al rey de Castilla para que cumpliera con más eficacia los preceptos de la segregación y del adoctrinamiento. El arcediano pudo decir a sus seguidores, en alta voz, que todo el mundo aplaudiría a quienes ayudasen a la sociedad cristiana a librarse del mal de judaísmo. El cardenal arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso, alertado por su cabildo, se asustó: suspendió *a divinis* al arcediano y le declaró "contumaz", rebelde y sospechoso de herejía"[14].

La muerte del cardenal y del rey Juan I, en el mismo año (1390), el vacío de poder consecuencia de la minoridad y las circunstancias que se derivaron, permitieron a Fernando Martínez, en su calidad de provisor, reclamar la administración de la sede vacante y guiar a sus desalmados al asalto de importantes juderías, siguiendo la ruta del Mediterráneo. Los daños causados por este brote de violencia fueron incalculables. Aunque los judíos sobrevivieron, amparados en aquellos lugares donde las autoridades se mostraron eficaces, puede decirse que la comunidad judía como tal, sufrió el quebranto decisivo. Barcelona y Valencia desaparecieron. Toledo y Burgos quedaron reducidas a la mínima expresión. Sólo ruinas quedaban en 1393, sobre las que

14 Me he ocupado ya de los antecedentes de la obra de Fernando Martínez en mi *Juan I rey de Castilla*, Madrid, 1978, págs. 358-362. Pero es importante acudir a J. Valdeón, *Un pleito cristiano-judío en la Sevilla del siglo XIV* (Historia. Instituciones. Documentos, I, Sevilla, 1974, págs. 223-238) y a M. Kriegel, op. cit. pág. 207 sgts.

iba a intentarse la reconstrucción. Ignoramos cuántos judíos murieron, cuántos huyeron, cuántos se bautizaron bajo amenaza de muerte; en los tres casos se trata de cifras abultadas.

IV. PACIENTE RECONSTRUCCIÓN

1. En cierto sentido puede decirse que los perseguidores alcanzaron su propósito: pero al mismo tiempo crearon un serio problema cuando provocaron bautismos por miedo. Pasado el peligro algunos de estos conversos pretendieron volver al judaísmo, alegando la invalidez del sacramento recibido, pero los eclesiásticos rechazaron la petición diciendo que un mínimo de voluntariedad se había producido ya que se les había dado la opción de morir para no bautizarse, y ellos "habían elegido" ser cristianos. A nadie puede extrañar que entre los conversos abundaran los pésimos cristianos pues aquello que se impone es, con toda lógica, objeto de odio. Lo verdaderamente sorprendente es el alto porcentaje de los que decidieron perseverar en el cristianismo acomodándose a la nueva situación. No puede decirse, tampoco, que la Iglesia en cuanto institución, apoyara directa o indirectamente la barbarie. Es absolutamente falsa la noticia que dan algunos autores de que San Vicente Ferrer se encontrara en Valencia en el momento del asalto a su judería. Se tiene, sin embargo, la impresión de que aunque hubo públicas protestas contra la violencia, algunos de los matadores fueron ahorcados y Fernando Martínez sometido a juicio, la represión fue excesivamente suave y guiada por el propósito de castigar la desobediencia al rey y no de reparar los daños causados a los judíos.

Pasada una generación, los hijos de los que a la fuerza se bautizarán comenzaron a sentirse víctimas de una decisión que no habían tomado y desearon volver ocultamente, ya que de otro modo no se les permitía, a la religión de sus antepasados. La sociedad cristiana se encontró ante un nuevo problema que nunca quiso o nunca supo resolver: ¿cuántos, y quiénes, de estos cristianos "nuevos" eran sinceros y cuántos falsos? Careciendo de medios para identificarlos, se inclinó por la solución fácil: todos los conversos eran de la materia del alborayque, esa bestia que no se sabe si es carne o pescado. Y así se dio el primer paso hacia la transformacióndel antijudaísmo en antisemitismo: el judío, aunque se convierta, sigue siendo judío, con toda su "perversidad". El odio, sin dejar de distinguir a los judíos, se dirigió preferentemente a los conversos.

Se estaba produciendo en España una profunda renovación religiosa. Los grandes patrocinadores de la reforma, iniciada por los jerónimos, se mostraron poco complacientes con el antijudaísmo y rechazaron los primeros proyectos de discriminar a los conversos, admitiéndolos en sus Órdenes y congregaciones. Su obra estaba llamada a tener grandes consecuencias, ya que tendía a fortalecer la identidad entre el Reino en cuanto comunidad política, y la Iglesia siendo ambos custodios de la unidad de fe. La maduración de la Monarquía favorecía el desarrollo de la doctrina que conocemos como "máximo religioso": todas las estructuras sociales, las leyes y las costumbres, reconocían en la fe su signo de identidad, de modo que el cristianismo era única fuente de legitimidad. Aunque esto proporcionaba evidente protección a los súbditos pues impedía el crecimiento sin límites del poder del soberano, planteaba de una manera cruda y absoluta el problema de las dos comunidades religiosas subsistentes, musulmana y judía. Por su propia naturaleza un Estado rigurosamente confesional no puede admitir la integración de los que profesan otra fe: el cristianismo no podía ser practicado en países musulmanes, como fuera suprimido en Khazaria judía. Seguía subsistiendo la tolerancia pero con mayor precariedad que antes. Y así ¿hasta cuándo?

Algunos eclesiásticos importantes —nos referimos de manera especial a San Vicente Ferrer y a Benedicto XIII (don Pedro de Luna) refugiado en los reinos de la Corona de Aragón— contemplaron la situación creada con las violencias, que habían censurado, como una coyuntura favorable que iba a permitir poner en marcha el programa propuesto por Ramón Lull: restricciones jurídicas cada vez más fuertes y una gran operación de catequésis que permitiera lograr la conversión de los que aún vacilaban. Aprovechando las circunstancias que preludian el Compromiso de Caspe, el santo dominico se reunió en Ayllón (1411) con el infante Fernando, llamado "de Antequera", luego rey de Aragón y elaboró con él un estatuto jurídico destinado a sustituir las antiguas leyes, el cual era extraordinariamente restrictivo en sus términos. Este documento, conocido por las leyes de Ayllón fue incorporado a una bula de Benedicto (1415) y declarado de obediencia común en toda la Cristiandad. Se trataba, en síntesis, de limitar de una manera drástica las profesiones que los judíos podían ejercer así como las garantías de sus actividades mercantiles o negociadoras. Había que convencer a los israelitas de que Dios había retirado de ellos su protección dejándolos a merced de unas autoridades decididas a hacerles la vida imposible. Que se fueran lejos, si no podían soportarlo.

Armado con esta amenaza, inmediatamente después de Caspe, y siguiendo los consejos de un converso, Jerónimo de Santa Fe, el Papa organizó, en 1413 una gran catequesis en Tortosa, a la que fueron compulsivamente invitados los rabinos más relevantes[15]. El converso se había comprometido a presentar los textos de la Biblia hebrea que probaban que Jesús era el verdadero Mesías y los del Talmud que intentaban falsificar las pruebas. No se trataba de debatir razones en pro y en contra sino simplemente de explicar requiriendo asentimiento pero Joseph Albo y Astruc ha-Levi supieron convertir el acto en una disputa. Las organizaciones del encuentro afirmaron que la catequesis había tenido un gran éxito y que muchos judíos gracias a ella se bautizaron. Dejando a un lado los posibles excesos de la propaganda puede admitirse en efecto que 1414 indica el punto más bajo para la antigua comunidad judía en España. Pero la Cristiandad vivía entonces el Cisma de Occidente, cuya solución provocó, en 1419, la destitución de Benedicto XIII, y con ella la anulación de todas las disposiciones de él emanadas, incluyendo la bula de 1415.

2. El problema judío comenzó a plantearse desde nuevas perspectivas. La comunidad sefardí separada ahora de aquellas otras que estaban siendo empujadas hacia el Este, conservaba las viejas características de unidad, amplitud y raigambre cultural: se había reducido mucho en cuanto al número de sus miembros pero era ahora más fuerte en su fe, estaba más templada en el sufrimiento, como el acero. Joseph Albo (1380-1444), uno de los protagonistas del encuentro de Tortosa —un nombre que aparece ligado a los orígenes de Safed— ofrece, en su Libro de los principios[16], importantes reflexiones acerca de lo sucedido: las trágicas horas del 91 obedecían a un claro designio de Dios que quería "poner a prueba su fe"; y de los que habían sucumbido dijo que "casi han abandonado, Dios no lo permita, la esperanza de su reducción".

---

15 Tres principales investigadores se han ocupado del tema, en primer término I. Baer, op. cit. II, págs. 170-243. Luego A. Pacios López, *La disputa de Tortosa*, 2 vols. Madrid, 1957. Por último, Mosé Orfali, "De iudaicis erroribus ex Talmut". *Tratado apologénico de Jerónimo de Santa Fe*. Madrid, 1989.

16 En este punto hemos de seguir a I. Hussik, *A history of Mediaeval Jewish Philosophy*, Nueva York, 1976, pág. 406.

La comunidad judía española, reducida y vigorizada al mismo tiempo, comenzó a reconstruirse, mudando los lugares de asentamiento preferencial: en lugar de las ciudades, las pequeñas villas, de señorío a ser posible, porque estas ofrecían mejor medio de protección. Dos circunstancias la favorecieron: una ya mencionada, de liquidación del Cisma de Occidente; la otra el gobierno de don Álvaro de Luna que necesitaba de toda suerte de colaboraciones en su tarea de reforzar los resortes de poder de la Monarquía. 25 núcleos de población en la Corona de Aragón y 224 aljamas en Castilla acogieron un número de judíos que no podemos precisar con exactitud, pero que se hallaba desde luego bastante lejos de las 100.000 almas. Abundaban pues las juderías pequeñas compuestas por dos o tres docenas de familias, lo que facilitaba el conocimiento y asistencia mutuas, mientras que comunidades muy antiguas habían desaparecido o se encontraban reducidas a bien poca cosa. Tal era el caso de Burgos, con 22 familias, Toledo, con 40, o Zaragoza. A los de esta última ciudad un documento de 1417 los definía como "artesanos, pueblo menudo y hombres inexpertos". Los judíos de Corte, muy pocos, respondían a un modelo distinto de antaño: fieles y honestos seguidores de su fe. Ahora los negocios bancarios, los créditos y los arrendamientos estaban más en manos de cristianos y conversos que de judíos. Aún sobrevivían algunas familias de prestamistas.

Más fieles, más piadosos, más austeros, estos judíos significaban un desafío para los cristianos. Contra ellos se volvían los predicadores. Los partidos políticos, en plena efervescencia, utilizaban el tema judío o el converso como uno de los resortes en su propaganda o en su lucha por el poder. Sin embargo eran frecuentes entre los cristianos las contradicciones, como la que nos ofrecen los caballeros del séquito de Beltrán de la Cueva que despotricaban contra los judíos y luego iban a la sinagoga para escuchar las homilías del rabino de Cuéllar que se hizo famoso por su oratoria y la profundidad de su doctrina. Se podía obtener beneficios de un judío, pero no amarle.

Esa comunidad intentó, durante otros sesenta años, reconstruir su status dentro de España desde bases en cierto modo nuevas porque eran más sólidamente religiosas. En ocasiones el investigador se siente asomado a la paradoja pues nunca, como en estos años, se estuvo más cerca de alcanzar la solución correcta del problema, reconociéndose de modo legal la existencia de una comunidad de fe distinta, si bien de contenidos morales coincidentes con la cristiana, y dotada de las instituciones necesarias para su integración en la Monarquía. Pero este prodigioso esfuerzo coincidía con un recrudeci-

miento de las calumnias, acusaciones y signos de odio desde varios sectores de la sociedad. Las denuncias por crímenes rituales, profanaciones, sacrilegios, y usura proceden en su mayor parte de esta época.

La alta nobleza, que se hallaba en trance de ordenar sus copiosos estados señoriales, necesitada de administradores judíos, les ofreció su protección. Pero esta se refería a personas concretas y no a la comunidad sefardí, cosa que tampoco entraba en el ámbito de su competencia. Los Mendoza brindaron en Guadalajara y en las villas de su señorío, hospitalidad y ayuda a personas tan importantes como Moshe Arragel que, por encargo de Luis de Guzmán, maestre de Calatrava, hizo la primera traducción al castellano de la Biblia hebrea, un texto que se conserva aún, y a todo el linaje de los Abravanel cuando éstos volvieron al Portugal. Arragel tenía conciencia de la alta significación cultural del sefardismo cuando escribió:

> "los comentarios de la Torah y las leyes y juicios y las otras disciplinas que nosotros, los judíos, poseemos hoy en día, fueron todos, o casi todos, escritos por sabios judíos en Castilla".

3. En 1420 Abraham Bienveniste, uno de los grandes administradores, fue llevado a la Corte por Juan Hurtado de Mendoza. Tras la caída de éste permaneció en estrecha relación con don Álvaro de Luna. Era don Abraham una figura ilustre, muy distinto de los antiguos judíos de Corte. Piadoso y eficiente, sentía el orgullo de que Dios le hubiera hecho judío y manifestaba su fidelidad vistiendo con modestia, absteniéndose del lujo y tratando de adquirir virtudes humanas. Ayudó a don Álvaro en sus empresas y en un momento dado, cuando el Condestable pudo por primera vez asentarse en su poder, le planteó una cuestión importante: las leyes de Ayllón y las disposiciones emanadas de la catequesis de Tortosa ya no existían, pero también podía creerse que las antiguas disposiciones estaban en suspenso. Todo esto dejaba en el aire numerosas dudas, acerca de los derechos que, en cada caso, debían aplicarse a los judíos.

Don Álvaro, que había contraído una profunda deuda de agradecimiento con él, y estaba interesado también en lograr un status aceptable que disipara muchos de los problemas, dio un paso de gigante: aceptó que don Abraham convocara en su nombre y presidiera en el del Rey, en Valladolid, entre los días 25 de abril y 5 de mayo de 1432, una asamblea de procuradores de las aljamas —como si se tratara de unas Cortes judías— y que en ella se elabo-

rasen unas Ordenanzas que, presentadas al monarca, examinadas por su Consejo y refrendadas debidamente fuesen en adelante la ley de los judíos en todo el reino. Se añadió que tal asamblea podría reunirse en ocasiones posteriores —de hecho fueron aprovechadas las convocatorias de Cortes— para acordar normas internas y elevar peticiones al Rey.

Así nacieron las Ordenanzas (*takkanoth*) de Valladolid[17] que sustituyeron a las leyes hasta entonces vigentes. Eran un ensayo de modernidad abrumadora, probablemente excesiva para las circunstancias imperantes en Europa, donde Castilla aparecía como un punto de refugio excepcional, una isla en medio de las condenas cada vez más ásperas contra el judaísmo. Presentaban a Sefarad como una comunidad cristiana: era excluido de ella quien renunciaba a la fe. En la base del Pueblo no estaban los linajes, ni el poder, ni la riqueza: solamente la Torah, "columna del mundo" y el Talmud. Cambiando las palabras era exactamente lo mismo que el Rey reclamaba de sus súbditos cristianos. Si tenemos en cuenta la condena que, desde 1248, pesaba sobre el Talmud, se comprende la gravedad del gesto de Juan II al firmar y convertir en Ley del reino un documento que legitimaba el uso del libro.

Por lo demás la sociedad judía alcanzaba una especie de equiparación con la cristiana. Un Rab mayor, nombrado por el Rey, la presidía. Sus Asambleas regularían las contribuciones especiales sobre la carne, el vino, las bodas, circuncisiones y funerales a fin de atender a las necesidades internas. Entre estas figuraba que cada comunidad con 10 familias o más sostendría un maestro que enseñaría la escritura y lectura así como los fundamentos de la fe. Las de 40 familias o más dispondrían de escuelas para la enseñanza de los *halakhot* y *aggadoth*. A los dirigentes de las aljamas se imponía como primera y principal obligación la especial vigilancia para exigir el cumplimiento de los deberes religiosos. Orar era el eje esencial de la existencia, en torno al cual giraba todo lo demás pues la comunidad y el Pueblo de la Alianza, Israel, se identificaban. Las leyes cristianas prohibían el proselitismo, pero esto no importaba; hacía mucho tiempo que los judíos habían renunciado a él. La fe judía era transmitida por herencia de padres a hijos, y el pueblo iba creciendo de nuevo con bastante rapidez por medio de una generación natural que procuraban los matrimonios tempranos, honestos y rigurosos en su estabilidad.

17 La mejor edición de *Las Ordenanzas*, que tienen texto hebreo y castellano entremezclado, es la de Yolanda Moreno Koch, "The takkanoth of Valladolid of 1432" (The American Sephardi, IX, 1978, págs. 58-145).

Las Ordenanzas de Valladolid estuvieron vigentes hasta 1492, con algunas modificaciones. Cerrado el ciclo de las conversiones —deserciones desde el punto de vista judío— y ejecutada una reforma interna apuntando a consolidar la coherencia austera que el sufrimiento consiguiera, el sefardismo se preparaba a encararse con el futuro. El Rab mayor, jerarquía real y no religiosa, ejercía la justicia interna en grado de apelación y era el interlocutor válido ante el Rey. Los cuatro que se sucedieron en el cargo, Abraham Bienveniste, el maestro Samaya (médico de Enrique IV y autor de un tratamiento para su esterilidad), Jacob Aben Núñez y Abraham Seneor, que se sucedieron durante estos sesenta años, fueron personas de extraordinaria capacidad e influencia. Eran conscientes de que, tras la aprobación de las Ordenanzas y el restablecimiento de los derechos fundamentales que incluso Isabel y Fernando confirmarían en los primeros años de su reinado, el Rey, y sólo el Rey, era "su escudo y protección". Ya lo advirtiera en 1375 Moshe ha-Cohen. Aquí estaba la fragilidad del sistema. ¿Qué sería de la comunidad si llegaba un momento en que dicho escudo le era retirado?

4. Sobre el mapa político de la Península se dibujaban, como consecuencia del quebrantamiento ejecutado entre 1391 y 1419 dos grandes sectores sociales: el del judaísmo reconstruido que, en algunos aspectos era más fuerte que el de antes, aunque desde luego menos rico y brillante; y el de los conversos, sinceros o falsos según los casos, que llevaban sobre sus hombros todas las secuelas del odio. No entra en mis propósitos ocuparme aquí de una cuestión que es sobremanera importante: el papel que estos conversos han podido desempeñar en cuanto correas de transmisión para que influencias hebreas hayan podido insertarse en la sociedad cristiana. La estricta vigilancia que en torno a ellos se estableció descubría como si fuesen signos de criptojudaísmo, hábitos y costumbres que deberían considerarse como saludables. En cambio el judaísmo, sobre el que la Inquisición ni los tribunales eclesiásticos tenían jurisdicción, pudo, bajo el "seguro y amparo" de los Reyes, gozar de una última etapa de cierta tranquilidad. Hubo movimientos y asonadas contra los conversos pero no, al parecer, contra los judíos.

Gracias a la nueva legislación algunos de los desterrados o de los fugitivos de Europa pudieron regresar y acogerse a las aljamas. Algunos importantes linajes castellanos se decidieron a reiterar la protección a los judíos. La poderosa familia de los Mendoza, que impulsaba, por todos los medios a su alcance, el desarrollo de las corrientes de un Humanismo cada vez más

italianizante, aparece asociada a un esbozo de esa tercera etapa del sefardismo a que nos hemos referido con anterioridad. Entre 1422 y 1433 se señala la presencia de Moshe Arragel en Guadalajara. Este sabio filólogo y escriturista estaba convencido de que el "sefardismo", con sus comentarios, sus leyes, sus juicios y su contenido poético era como término de llegada para una maduración del judaísmo; ahora le parecía imprescindible, y por eso aceptó la invitación del maestre de Calatrava Luis Núñez de Guzmán, disponer de un texto castellano de la Biblia hebrea. Es la misma mentalidad que preside en otro tiempo la versión de los Setenta y el precedente de la Políglota, que se elaboraría por encargo de Cisneros en un lugar muy próximo, Alcalá.

Cuando el rey Juan II de Portugal eliminó a la Casa de Braganza entre los servidores de ésta que buscaron refugio en Castilla, se hallaba la familia de Isaac Abrabanel, fugitiva en otro tiempo para escapar a las matanzas. Isaac, su hijo Jehudá y su hermano, también fueron acogidos en Guadalajara y, gracias a la protección ofrecida por los Reyes Católicos, no tardaron en rehacer su cuantiosa fortuna situándose entre los más ricos judíos. Isaac era un pensador profundo: estaba convencido de que, habiendo recibido Israel una Ley divina revelada, a diferencia de los otros pueblos que deben conformarse con la Ley natural, se le había proporcionado un instrumento de gran superioridad: suyo era el patrimonio de la esperanza. Había, en su proyecto una línea de trabajo que pretendía entroncar la vieja tradición judía con las nuevas corrientes del Humanismo que entonces dominaban a la sociedad europea. Pero esta tercera fase de la cultura judía en España no llegó a madurar, provocándose así una etapa de vacío, con solución de continuidad, porque los ataques contra el judaísmo se formularon, denunciándolo como el más grave peligro a que la Cristiandad se hallaba expuesta, lo impidieron. Llegaría la fecha de 1492.

Fernando e Isabel hubieran querido que Abrabanel y su hijo, siguiendo las huellas de Seneor y su familia, se convirtiesen. No lo consiguieron. A pesar de todo se mostró hacia ellos una especial generosidad y comprensión: todas las deudas de sus pingües negocios fueron canceladas y reembolsadas desde el tesoro real e incluso se les autorizó para sacar de España parte de sus bienes en oro y plata. Los Abrabanel emigraron a Nápoles y luego a otras ciudades de Italia. Aquí fue donde Jehudá, bajo el nuevo nombre de León Hebreo, publicó los *Dialoghi d'amore*, probablemente redactados al principio en castellano, donde se transparenta una influencia platónica que nos permite suponer qué habría llegado a ser un humanismo hebreo, paralelo del cristiano si la expulsión no lo hubiera ahogado en sus comienzos.

V. LA DECISIÓN FINAL

1. Algunas veces se ha presentado la animadversión al judaísmo como impuesta desde arriba, por reyes y nobles, en contra de los sentimientos de la población: esta hipótesis, que parte de un orden de valores típico del siglo XIX y que ha dado origen para que, invirtiendo las posiciones, llegara a presentarse la expulsión como un episodio típico de lucha de clases, no ha podido resistir el contraste con la investigación moderna que dispone de abundante documentación. Las matanzas de 1391, que fueron la verdadera raíz para la destrucción del judaísmo peninsular, constituyeron movimientos populares en el peor sentido de la palabra, alentados por el bajo clero. Las calumnias acumuladas durante generaciones y destinadas a presentar una imagen odiosa de los judíos, llegaron a extremos verdaderamente caricaturescos, precisamente porque circulaban por las venas de la credulidad popular. Sucede que en 1391 reyes y nobles intentaron proteger a los judíos y lo lograron en algunas ocasiones; lo hicieron muy mal, con debilidad y torpeza, porque no querían ser impopulares, pero desde luego no aplaudieron la violencia. En el proceso de 1492 las ciudades y villas no se limitaban a cumplir las órdenes sino que agravaban cuanto les era posible las disposiciones contra los judíos.

Durante medio siglo —así lo manifestaron en una conocida carta a la comunidad de Roma (1487)— los judíos se congratulaban de vivir en una evidente seguridad gracias a monarcas justos y equilibrados. Precisamente esta circunstancia provocaba la indignación de un buen número de eclesiásticos, que unían a judíos y conversos al referirse a los males que acechaban a la Cristiandad. Fray Alonso de Espina, haciéndose portavoz de lo que era un estado de opinión, recopiló en el libro que ya hemos mencionado, *Fortalitium fidei*, todos los argumentos y acusaciones que desde la época de Nicolás Donin se venían manejando para demostrar la perversidad y peligrosidad del judaísmo. Este libro alcanzó extraordinaria difusión: la portada del códice que se conserva en Burgo de Osma presentaba gráficamente a los sarracenos como enemigos que pretendían asaltar la fortaleza de la fe defendida por la Iglesia, mientras los judíos tratan de socavarla. Esa era la mentalidad del tiempo. En conclusión los judíos eran presentados como difusores de doctrinas heréticas que ahora podían inyectar en la sociedad cristiana a través de los marranos, lindos, nuevos, que eran su quinta columna. Si este virus no era descubierto y extirpado, la sociedad entera perecería.

La proposición, elevada a Roma y recogida con especial atención por Sixto IV el Papa franciscano, era suficiente para sembrar la alarma: en un momento en que se estaba padeciendo el ataque de los turcos, la Península, uno de los bastiones de la Cristiandad, estaba amenazada en su interior. Algunos predicadores exageraban la nota refiriéndose a los conversos que retornaban al judaísmo y a las circuncisiones que secretamente se practicaban. Leyendas, falsedades y calumnias se emplearon con gran profusión. El "problema judío" resucitaba con un nuevo semblante, el de los conversos, con la misma violencia que tuviera en el siglo XIV. Los judíos y sus parientes bautizados fueron conscientes del peligro que les amenazaba: a lo largo del siglo XV se mezclaron las amenazas contra ellos en todas las luchas y vicisitudes políticas. Por eso en 1473 tanto el Rab mayor, Abraham Seneor, como el más influyente de los conversos, Andrés Cabrera, futuro marqués de Moya, decidieron que había que apoyar la causa de Fernando e Isabel, porque ellos representaban las mejores perspectivas para el restablecimiento del orden. La colaboración de estos dos personajes a la causa de los futuros Reyes Católicos, fue eficaz. Aquel mismo año, 1473, y el siguiente, se produjeron en Andalucía fuertes revueltas contra los conversos, con numerosas víctimas.

La solución propuesta, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, consistía en introducir en Castilla el procedimiento inquisitorial, vigente en la Corona de Aragón pero no en este reino, mediante el cual se podrían detectar las desviaciones y disponer el castigo de los culpables. En la legislación entonces vigente los inquisidores eran jueces especiales, pertenecientes a la Orden de los predicadores (dominicos) buenos teólogos y, por consiguiente, preparados para descubrir la que se llamaba "herética pravedad". Ni tenían jurisdicción sobre los no cristianos, ni tampoco ejecutar sentencias: su función terminaba en el momento en que proponían a la autoridad civil los crímenes y delitos por ellos comprobados, de modo que era ésta la que, en sus leyes, tenía señalada la pena de cárcel, multa, confiscación o muerte en la hoguera. Sin la sentencia previa de los inquisidores —tal era la condición, tales castigos no podían ser aplicados. Las aljamas, cuyo número se iría reduciendo desde 225 a 216, más una docena en la Corona de Aragón, estaban fuera del alcance de los inquisidores.

La bula *Dum fidei catholica* (15 de marzo de 1462) que, reinando Enrique IV, introducía en Castilla el procedimiento inquisitorial, fue expedida por Pío II (Eneas Silvio Piccolomini), el gran Papa humanista. No debe creerse, por

tanto, que las grandes decisiones en este aspecto, hayan sido producto de la ignorancia o de la debilidad. En esta primera fase las consecuencias fueron poco importantes.

2. De hecho cuando, a finales de 1474 Fernando e Isabel llegaron al trono como sucesores de Enrique IV el procedimiento inquisitorial, en su forma ordinaria, estaba vigente en Castilla aunque apenas se utilizaba. Ellos, por su parte, confirmaron las disposiciones que servían de amparo a los judíos, especialmente las *takkanoth* de Valladolid de 1432, a las que añadieron otras cinco normas muy importantes para el desenvolvimiento económico de los judíos:

a) No podrían ser presos por deudas, salvo en el caso en que estuvieran relacionadas con el arrendamiento de los impuestos. A los acreedores cristianos correspondía tomar las precauciones que dispone el derecho, prendas o fianzas, para no verse defraudados.
b) Los judíos con rentas superiores a los 30.000 maravedís anuales debían sostener caballo y armas, prestando servicio de vigilancia en la ciudad donde viviesen. Esto les equiparaba en cierto modo al sector social conocido como caballería villana.
c) Pagando directamente a la Corona su "cabeza de pecho" quedaban exentos de los impuestos municipales. Aunque esa capitación parece haber sido ligeramente superior a su equivalencia tributaria cristiana, era condición que les favorecía, porque les dejaba a cubierto de los abusos municipales.
d) Podían trabajar durante los domingos y fiestas cristianas, si bien a puertas cerradas y sin causar perturbación a sus vecinos.
e) Las casas de los judíos quedaban exentas de la pesada carga de dar alojamiento, muebles u otros menesteres a los corregidores y a su séquito.

Así se explica el dato, que tanto llamaba la atención a Maurice Kriegel: en la ya mencionada carta a la comunidad judía de Roma en 1487 faltaban menos de cinco años para el decreto —los monarcas eran llamados "justos y caritativos", mientas Abraham Seneor, que pronto iba a recibir el bautismo, era calificado de eficaz y piadoso. Un viajero polaco, Nicolás Poplau, que en 1484 pasó por Cataluña, recogió la noticia de que la reina Isabel se mostraba favorable a los judíos. Tales constataciones pueden conducir a engaño: no

eran muestra de afecto sino propósito político que pronto habría de cambiar. Pues en los documentos oficiales, al otorgar seguro real a judíos frente a los desmanes que contra ellos se cometían en las ciudades donde eran moradores, se utilizaba esta fórmula: "que de derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, son tolerados y sufridos y nos los mandamos tolerar y sufrir".

Atención a estas dos palabras: tolerar y sufrir. Pues no se tolera y sufre sino aquello que es malo y, por tanto, deseable su desaparición. Las ciudades así lo entendieron. Los judíos o, con más precisión, el judaísmo, era un mal que los Reyes ordenaban soportar, pero indudablemente sería bueno dejar de padecerlo. En términos generales y dejando a salvo unas pocas excepciones muy notables, como las que se registraron en Vitoria y Guadalajara, la actitud de la población española y de sus autoridades ciudadanas se caracterizó por la continuada hostilidad. No les quedaba otra defensa que acudir con quejas y testimonios al Consejo Real. Pero los pleitos significan gastos y fatiga aun en el caso de que se alcance justicia. Es precisamente la documentación emanada de este organismo la que nos permite conocer los episodios más significativos.

A guisa de ejemplo, y sin que pretendamos disponer de una relación exhaustiva, vamos a proponer aquí algunos casos, todos referidos a situaciones heredadas y que fue necesario corregir al llegarse a la paz tras la contienda sucesoria.

En 1479 los 130 vecinos judíos que formaban la aljama de Cáceres se quejaron de lo mucho que sufrían a causa de los bandos en que se habían dividido los cristianos de esta población, pues en sus contiendas procuraban invadir su barrio saqueando las casas y causando mucho daño. El Consejo Real decidió prevenir al corregidor extendiendo un seguro real muy amplio y muy riguroso. No hubo otras quejas pero ignoramos la eficacia que el documento haya podido tener.

Ávila destacaba por el antijudaísmo de sus habitantes. Fue escogida más tarde como lugar para la sentencia y ejecución de los condenados en el proceso que se siguió por el supuesto martirio del que sería llamado Santo Niño de La Guardia. Las autoridades acusaron a los judíos de provocar con sus desórdenes alteraciones en los precios del mercado, pero cuando los Reyes decidieron pedir a la aljama que designara cuatro veedores que se responsabilizaran de la gestión, los alcaldes cristianos rectificaron su denuncia: lo que pretendían era que, además de pagar la cabeza de pecho, los judíos contribuyesen con los demás vecinos.

Un curioso episodio nos ofrece Segovia. Por razones de garantía moral, el monopolio de la prostitución en la ciudad había sido otorgado a una casa propiedad del cabildo de la catedral que, de este modo vigilaba para que no se quebrantasen las leyes de tolerancia. Designó a este fin un edificio grande en el extremo de la calle de los judíos justo enfrente de un puentecillo que todavía existe. Las mujeres hebreas vinieron a quejarse ante el Consejo Real: aquella ubicación era la causa de que los clientes que acudían al lugar las injuriasen tomándolas por "mondarias públicas"; ninguna podía andar segura por la calle. La casa fue clausurada y el prostíbulo alejado de la ciudad.

Peor aún es, probablemente, el caso que registramos en Trujillo: los procuradores de la aljama presentaron en 1476 una querella contra Diego Pizarro, cuyo grado de parentesco con el famoso conquistador del Perú no hemos podido establecer, que ocupaba entonces el oficio de alcalde (juez) entre judíos y moros. Valiéndose de esta prerrogativa, el personaje maltrataba de palabra y aún de obra a los judíos con pretexto de que protegía a los musulmanes. Entre otras cosas, para mayor infamia, les obligaba a limpiar los establos y las tinajas de los tintes en la mañana del sábado. Fue destituido fulminantemente.

Valderas era entonces una pequeña villa, próspera como lo es de nuevo hoy, situada en tierras leonesas. Como recompensa a su comportamiento heroico durante la invasión inglesa de 1387 el rey Juan I había eximido de pechos y tributos a todos sus vecinos, cristianos o judíos. Pasado el tiempo las autoridades municipales encontraron intolerable que gente "mala y perversa", esto es, los judíos, gozara del privilegio. De nuevo el Consejo Real hubo de acudir en su auxilio para restablecer la ley.

3. Al término de la guerra de Sucesión, en torno a 1479, los judíos pudieron tener la sensación, que luego resultó engañosa, de que se les había devuelto una tranquila normalidad. Sin embargo una vidriosa cuestión seguía pendiente. Sus principales actividades económicas seguían estando relacionadas con el comercio y el dinero. Todo ello se traducía en operaciones de crédito en que figuraban intereses. Las propias ciudades o villas, cuando se les reclamaba un adelanto en los tributos en forma de "emprestido" o una contribución extraordinaria, en lugar de repartir esta suma global entre sus vecinos, como se les ordenaba, acudían a los banqueros o comerciantes judíos para que adelantasen la suma global que debía ser posteriormente resarcida con los tributos o impuestos que se

percibiesen. Muchos particulares acudían también en demanda de préstamos. Todos, lógicamente, devengaban intereses. Los cristianos denunciaban todo esto como usura encubierta.

Previniendo el impago, los judíos utilizaban dos procedimientos: la toma de prendas que excediesen el valor del crédito o, a ser posible, devengaran réditos, y la percepción anticipada de los intereses haciendo figurar en el crédito únicamente el título escueto. Todo ello provocaba tensiones y recelos. Lo mismo sucedía con las operaciones mercantiles directas. En 1478, último año de la guerra civil, los tesoreros reales reclamaron a los judíos de Soria y de Huete un adelanto reembolsable de 100.000 maravedís para atender pagos inmediatos. Se negaron alegando que todos los fondos de que disponían habían sido embargados compulsivamente por las autoridades de ambas ciudades para cubrir sus propias necesidades. Pero la suma reclamada no era demasiado grande. ¿Quiere esto decir que los capitales que manejaban eran ya bastante modestos? No es difícil adivinar la cadena de resentimientos que tras estos episodios se escondía.

Desconfianza recíproca, rivalidad de intereses, competencia desleal. Todo esto aparece directa o indirectamente reflejado. Expulsar a los judíos del mercado es el deseo que se manifiesta tras variados pretextos. Las autoridades de Medina del Campo trabajaron denodadamente para conseguir que los judíos no pudiesen habitar en las proximidades del real que utilizaban sus famosas Ferias. En la vecina Olmedo la calle de la judería comunicaba directamente con la plaza mayor donde estaban plantadas las tiendas, por medio de una puerta situada al costado de la iglesia de San Pedro. Los alcaldes, aprovechando las perturbaciones propias de la guerra civil, la cerraron a cal y canto. De este modo los judíos, para acudir a sus lugares de trabajo, se veían obligados a dar un largo rodeo por los barrios cristianos con molestia y aún peligro para sus personas y bienes. Lograron una sentencia del Consejo Real para que dicha puerta volviera a abrirse, pero la orden no fue obedecida hasta que, desde la Corte, se envió un corregidor para ejecutarla (19 de enero de 1480).

El caso más significativo es probablemente el de la villa de Bilbao, que era ya entonces una de las más prósperas del reino. Mediante una empeñada política, sostenida a lo largo de muchos años, el señorío de Vizcaya había conseguido alejar a los judíos e impedir su establecimiento. Así pues, a mediados del siglo XV, sólo quedaba la aljama de Valmaseda en las Encartaciones, que no en el señorío. Esta población no tardó en ser expulsada

violentamente y, a pesar de las sentencias que se pronunciaron en su favor, no se atrevió a volver. Ahora bien, los judíos de Medina de Pomar y de otros lugares, hasta Burgos, viajaban a Bilbao, con no poco trabajo y esfuerzo, para proveerse de "paños, sedas y lienzos" que los barcos traían desde los mercados exteriores. Aprovechando los disturbios que se produjeron en el reinado de Enrique IV, época muy conflictiva precisamente en Vizcaya, el concejo bilbaíno, que no podía impedir los viajes, tomó el acuerdo de prohibir a los judíos pisar su suelo y menos pernoctar en él. La anulación de esta perversa ordenanza fue una de las primeras decisiones que tomaron los Reyes Católicos, el 12 de marzo de 1475.

Los regidores no se amilanaron acudiendo a otro subterfugio: no había casas judías en la villa, donde pudieran alojarse, y las leyes canónicas prohibían su cohabitación con los cristianos, de modo que para que los comerciantes de aquella nación pudieran pernoctar era preciso señalar mesones especialmente autorizados. Dichos mesones jamás se establecieron. Para que no quedara ninguna duda del propósito que les movía, en 1490 añadieron otra disposición: ningún judío podía permanecer de noche en el recinto, aunque fuera en el canto de una esquina. Tenían que retirarse a los caseríos cercanos con gran contento de los salteadores de caminos, que abundaban. Otra vez la sentencia del Consejo Real fue favorable a los judíos. Sólo que llegaba demasiado tarde, cuando la expulsión estaba decidida.

Veamos el ejemplo que nos proporciona la gran ciudad de Sevilla: desde tiempo inmemorial la venta de la carne "judiega" (*caser*) era monopolio de una familia que, durante las matanzas de 1391, se había bautizado, tomando el común apellido de González. A pesar de ser ahora cristiana retuvo su antiguo privilegio. No parece que al principio se suscitaran dificultades por este hecho, en sí contradictorio. Pero había pasado mucho tiempo y eran ya los nietos del concesionario primitivo los que regentaban el negocio: ¿qué garantía podía haber en que aquella carne, sacrificada y manipulada por cristianos, guardaba las condiciones mínimas que el ritual judío exige? Los procuradores de la aljama expusieron sus quejas ante el Consejo Real. Esta vez la sentencia fue verdaderamente salomónica. No podía arrebatarse a Ana González su derecho, puesto que una de las garantías ofrecidas en el momento de la conversión era la permanencia de todos sus bienes, posesiones y propiedades; sin embargo, aquellos judíos que sintieran escrúpulos podían comprar reses fuera de Sevilla o dentro de ella y sacrificarlas por sí mismos conforme al ritual.

4. Al llegar a este punto me asalta una duda inevitable: estoy conduciendo a mis lectores a un abismo de perplejidad. La imagen servida es, al mismo tiempo, cierta —los judíos contaban con la protección real frente a la malevolencia de las ciudades— y falsa —no debe entenderse como un sentido de afecto hacia las aljamas y sus moradores— todo lo cual nos obliga a matizar con sumo cuidado. La justicia del Rey, simplemente, aplicaba la ley y no se movía por razones de simpatía sino de utilidad. Por otra parte es preciso admitir que si las autoridades ciudadanas procedían con tanto desparpajo contra los judíos, era porque en el ambiente, también desde arriba, se insistía en decir que los judíos eran "malos y perversos" y sólo debían ser "tolerados y sufridos", pero nada más. De modo que cuando acababan con esa tolerancia no tenían conciencia de hacer algo indebido sino que prestaban un servicio a la sociedad. Estamos llegando al núcleo esencial que nos permite establecer la clave histórica de lo que sucede en 1492: había una conciencia firme y generalizada de que el judaísmo, la fe judía, la tradición talmúdica era un mal muy serio. No había más que sacar las consecuencias. Y nadie pensaba de distinta manera.

En octubre de 1477 el nuncio Nicolás Franco, con poderes de legado otorgados por Sixto IV, celebró en Sevilla conversaciones con Isabel y Fernando. En ellas se trataron, entre otras, dos cuestiones referidas a la amenaza musulmana en el Mediterráneo y al problema que significaban los falsos conversos, considerado de suma gravedad: la sociedad afectada en aquellos momentos por supersticiones, costumbres nefandas, hechicerías y otras muchas cosas en su credulidad, buscaba el origen de tantos males y no dudaba en acusar a los que siendo oficialmente cristianos, seguían en el judaísmo. La Inquisición era necesaria para la bula de Pío II al hecho de haberse encomendado la tarea a dos obispos, los de Oviedo y Cartagena, de los que el primero, un extranjero, Verdemonte, ni siquiera residía ordinariamente en España. Otra cosa sería si los propios monarcas se encargaban de escoger a los jueces y dotarles de eficacia. Sixto IV accedió a esta demanda y la bula *Exigit sincerae devotions* (1 de noviembre de 1478) autorizó a Fernando e Isabel a escoger dos o tres personas como jueces inquisidores.

Esta bula no afectaba, *strictu sensu*, a los judíos. Pero los autores del documento no se percataron acaso de la gravedad del cambio introducido: no estaban los Reyes obligados a escoger dominicos y al ser por ellos nombrados, prácticamente los inquisidores se convertían en funcionarios a su servicio. Cerrado el círculo, las sentencias inquisitoriales eran por sí mismas

ejecutivas. Cuando el Papa se dio cuenta del error cometido, trató de rectificar, pero las circunstancias políticas que vivía el Mediterráneo, se lo impidieron. Con el tiempo, la Inquisición iba a dejar de ser un procedimiento para convertirse en un Tribunal de justicia especial, con sala propia dentro del Consejo real. Los historiadores suelen recordar que los procedimientos y sentencias eran mucho más graves e injustas cuando los tribunales ordinarios se encargaban de la represión de las desviaciones, pero eso no obsta para que deba reconocerse el daño causado a la propia Iglesia católica: la penitencia, el gran instrumento para la reconciliación, era ahora empleada para la represión.

Aún antes de recibir su nombramiento como inquisidor, el provincial de los dominicos de Andalucía, fray Miguel de Morillo, advirtió a los Reyes, que sería imposible alcanzar el propósito de extirpar la herejía —en aquellos momentos se refería a Sevilla y su comarca— mientras no se evitase la relación entre conversos y judíos, pues del judaísmo recibían aquellos el alimento de su perversidad. La propuesta fue aceptada y los judíos sevillanos fueron inmediatamente recluidos en el llamado Corral de Jerez, un reducto estrecho, incómodo e insalubre que se utilizaría en 1487 como campo de concentración de los prisioneros de Málaga, obligados a rescatarse.

Desde el primer momento, los inquisidores comenzaron a pasar a los reyes avisos acerca de las denuncias que estaban recibiendo: los libros judíos blasfemaban de Cristo y de María, su Madre; había proselitismo solapado entre los conversos; se practicaba la usura contra los cristianos; también detectaban crímenes rituales. Muy oportunamente se desencadenaría el escándalo de Santo Niño de la Guardia (Toledo), un proceso en el que Torquemada no quiso intervenir, y en el que aparecieron mezclados judíos y conversos. Fue de tanta eficacia que todavía hoy se sigue rindiendo culto al famoso niño que seguramente nunca existió. El proceso se cerró en falso en cuanto al crimen ritual y los acusados fueron condenados por compra y profanación de Formas consagradas.

5. En las Cortes de Madrigal de 1476 y en las de Toledo de 1480, únicas que se han celebrado en estos años anteriores a la expulsión, los procuradores de las ciudades presentaron, en nombre de éstas, tres acusaciones contra los judíos: a) no vestían la ropa modesta que les estaba asignada, ni lucían en ella la rodela bermeja para identificarlos; b) practicaban la usura contra los cristianos siendo este gravísimo pecado; y, c) con sus doctrinas y prácticas religiosas constituían un peligro para los cristianos con los que convivían. Ya

en 1476 se renovaron las disposiciones al vestido, pero las otras dos cuestiones fueron dilatadas a fin de que un estudio más detenido permitiera adoptar nuevas disposiciones. Debe advertirse que en los reinos españoles la disposición vejatoria de la señal externa se cumplía bastante mal porque las autoridades no mostraban mucho interés.

Pero la usura, como hemos indicado, era una cuestión compleja y extraordinariamente difícil de afrontar, incluso fuera del ámbito del judaísmo. Ante todo porque —en esto coincidían judíos y cristianos— se trataba de un pecado inserto ya en el conocido texto del Deuteronomio 23, 19:

> "no prestarás a usura a tu hermano, ni dinero, ni granos, ni otra cualquier cosa, sino sólamente a los extranjeros".

De este modo el préstamo de interés podía ser interpretado como signo de hostilidad. Además se prestaba a hipócritas confusiones, pues en las denuncias se intentaba borrar la distinción entre los créditos mercantiles imprescindibles en el gran comercio y operaciones bancarias subsiguientes, y la usura lisa y llana. Además los prestamistas judíos no operaban únicamente con su dinero sino que actuaban como intermediarios de otros, entre los que se hallaban los cristianos, incluso algunas veces eclesiásticos. Por tratarse de pecado los tribunales episcopales se declaraban competentes, "*ratione materiae*".

Las Cortes de Madrigal elaboraron una ley que, con todos sus inconvenientes, los judíos aceptaron porque les otorgaba un espacio de seguridad. Se obligaba a estos a probar la existencia de la deuda con exclusivo testimonio de cristianos, sin que hubiera reciprocidad, y se les prohibía invertir dinero judío en negocios de cristianos. A pesar de todo se apreciaban en dicha ley dos ventajas: eran declarados legítimos aquellos préstamos en que los intereses fuesen inferiores al 33'3% anual; se permitía a los acreedores prevenirse de fraudes mediante la constitución de prendas o depósitos de garantía. Las noticias que poseemos acerca de las actuaciones de tribunales eclesiásticos de esta materia, nos revelan que la demanda era generalmente presentada por judíos. Puede ser también una indicación de la procedencia de los capitales que empleaban.

La guerra civil y las demandas de empréstitos y contribuciones extraordinarias, habían provocado el endeudamiento de ciudades y villas en bastantes regiones del reino. Ya hemos visto cómo los concejos preferían acudir a los

capitales judíos y no a sus propios convecinos ricos. Invocando las leyes de madrigal y sabiendo que los judíos no iban a encontrar testigos cristianos que depusiesen en su favor, ciertos concejos de la Tierra de Campos, Palencia, Carrión, Dueñas, Torremormojón, Monzón y Frómista, movieron un sonoro pleito acusando a los judíos de haber practicado con ello la usura; esperaban de este modo la supresión de los créditos o al menos una drástica reducción. Ante el Consejo Real este pleito duró varios años, pero al final se pronunció sentencia favorable a los judíos. Ignoramos el modo cómo fue ejecutada.

Fue entonces cuando los dos grandes empresarios de Ávila, Moisés Tamaño y Samuel Serulla decidieron que el mejor medio de evitar esas acusaciones de usura era que la aljama decretase una prohibición de préstamos de judíos a cristianos. Los regidores de la ciudad presididos por el corregidor, se asustaron, pues sin ese dinero —quiero decir sin el vehículo de las empresas judías para el dinero de cualquier procedencia— el mercado iba a experimentar grandes dificultades. La acusación se volvía por pasiva. Hubo un principio de acuerdo con los dirigentes de la aljama para que una comisión examinara todos los contratos pendientes determinando su legitimidad. En el momento de proceder a la ejecución de los créditos dictando sentencia sobre ellos las autoridades cristianas retrocedieron: un clamor de antijudaïsmo se estaba desatando y también contra el regimiento. Ambas partes tuvieron que elevar su demanda al Consejo Real. Pasados dos años, una orden, firmada únicamente por Isabel, dispuso la ejecución sin dilaciones de todas las deudas pendientes.

En este caso, como en el del obispado de Osma, las sentencias favorables y su ejecución, constituían una victoria pírrica, pues quedaba flotando, en el aire de las ciudades, uno de los estereotipos que más daño ha hecho a Israel: los judíos son, esencialmente, usureros y si alcanzaban favor ante los tribunales de justicia era porque éstos son siempre sensibles a la influencia de los ricos y poderosos. Con lo que cada éxito en el Consejo venía a incrementar las semillas del odio. Unido a las otras calumnias bastaba para calificar peyorativamente a toda la nación.

6. Las Cortes de Toledo de 1480 dictaron una ley que daba a las ciudades un plazo de dos años para llevar a cabo las obras de aislamiento de las juderías, todas las cuales deberían rodearse de cercas con puertas practicables, asegurando el completo aislamiento de la población cristiana. Fray Tomás de Torquemada, que estaba comenzando a ejercer sus funciones como

inquisidor general impetró de Sixto IV una nueva bula (31 de mayo de 1484) en que se exhortaba a las autoridades temporales a vigilar cuidadosamente el cumplimiento de las disposiciones segregatorias que coincidían con las leyes de la Iglesia. Ninguna convivencia ni familiaridad entre judíos y cristianos debía ser consentida.

Ninguna de las dos disposiciones ordenaba que se cambiase de sitio a las juderías. Pero las ciudades, que las habían reclamado y aplaudido las interpretaron como una licencia para hacer lo que les viniera en gana. Conocemos una amplia gama de las actitudes. Algunas se limitaron al cumplimiento estricto de poner cerca y dotar de cerraduras a las puertas. Otras abusaron del peor modo posible. Badajoz obligó al desalojo de la judería cuyos habitantes tuvieron que pasar al nuevo barrio en que no estaban autorizados a comprar suelo ni casa, debiendo someterse a alquileres abusivos. El concejo de Medina del Campo aprovechó la oportunidad para enviarlos lejos de la Plaza Mayor donde se celebraban las Ferias. En Palencia, donde los judíos ocupaban una buena zona, llamada precisamente la Mejorada, fueron enviados a otra muy reducida y carente de condiciones higiénicas. En Segovia se pregonó una disposición municipal que prohibía a los cristianos comprar alimentos que hubiesen sido tocados por manos judías. En Burguillos, señorío del duque de Plasencia, éste prohibió que se mudara el emplazamiento pero los vecinos se negaron a acatar la orden: al menos tienen el mérito de haber sido claros en sus intenciones cuando afirmaron que los judíos no podían seguir habitando buenos lugares ya que tenían que ser recluidos en los peores. Algunos casos como los de Guadalajara y Vitoria, antes recordados, destacan precisamente por su humanidad.

7. Con el paso del tiempo, los inquisidores iban recogiendo datos acerca de los judaizantes: según sus informes se contaban por millares los que retornaban a las prácticas judías y al Talmud. Advertían además a los Reyes que la tarea a ellos encomendada de "limpiar" a la cristiandad de ese mal resultaba imposible mientras pudieran los judíos, amparados por la ley, continuar en la práctica de su religión. Pues en las juderías estaban los verdaderos focos de la "herética pravedad". El 1 de enero de 1483, esto es, antes de que Torquemada asumiese la dirección, los dos inquisidores nombrados por los Reyes, Miguel de Morillo y San Martín, por su cuenta y riesgo, prohibieron la residencia de judíos en las diócesis de Sevilla, Cádiz y Córdoba. El Consejo Real ratificó esta orden dando un plazo de seis meses para la evacua-

ción. Muchos creyeron que se trataba de una medida provisional y que, cuando los inquisidores concluyeran la tarea que, con gran dureza, estaban realizando, volverían a sus casas.

Una frase del decreto de 1492 permite suponer que, por un momento los Reyes Católicos creyeron que esta concesión sería suficiente: "quisimosnos contentar". En tal caso la solución al problema hubiera sido autorizar la residencia de judíos únicamente en algunas zonas del reino negándola en las otras. Pero a medida que las actividades de la Inquisición se extendían, era visible que no se conformaría. De modo que la solución "parcial" aplicada en Andalucía no hizo otra cosa que preludiar la "total" que se aplicaría en todos los dominios dependientes de la Corona.

Es importante constatar que la Inquisición contaba en sus actuaciones con un alto respaldo popular. Los sentimientos contrarios al judaísmo que rozaban ya el antisemitismo, se presentaban con especial virulencia en la población urbana. Las predicaciones de algunos exaltados religiosos se dirigían a este sector y lograban en él mucho arraigo. Una actitud en cierto modo paradigmática es la del municipio burgalés. En otro tiempo fue la suya una de las juderías importantes y contaba con el singular récord de que el rabino de su sinagoga hubiera llegado a ser, después de bautizado, el obispo de la ciudad don Pablo de Santa María. Ahora se dictó una ordenanza que limitaba a 26 el número de familias que podían habitar allí, de modo que los jóvenes que quisiesen contraer matrimonio tenían que marcharse, a menos que el fallecimiento de uno de sus parientes les abriera un hueco.

En los dos decenios que preludian la medida drástica del 92 las presiones para disminuir el número de judíos avecindados en ciudades y villas fueron continuas: las conocemos tanto a través de los documentos fiscales que señalan el decrecimiento global en la capitación, como por las quejas de las aljamas de Ávila, Segovia o Cáceres que decían no contar ya con los efectivos humanos que en los padrones se asignaban. Es un hecho que bajo las amargas presiones los judíos comenzaban a irse; probablemente esto influyó en la mentalidad con que el famoso decreto fue acogido: se trataba de algo inevitable. Las autoridades de Segovia procedieron con tanta eficacia que, en 1488, la en otro tiempo floreciente judería se había convertido ya en una sombra.

La ley de Toledo disponiendo el cierre de las aljamas, que en apariencia parecía bastante aséptica —también los judíos deseaban disponer de barrios propios bien delimitados— fue interpretada como una licencia para descargar sobre ellos toda clase de malos tratos. Los nuevos asentamientos, y aun los

antiguos, se convirtieron en verdaderos ghettos insuficientes para su población, sin condiciones de salubridad ni de seguridad. Los judíos vitorianos, para ir a la sinagoga, tenían que seguir una angosta calle cristiana en donde se les insultaba y escupía, llamándoles "perros" o en vascuence "chacurres". Ello no obstante las autoridades de esta ciudad se mostraron más condescendientes que ningunas otras por el agradecimiento que debían a los médicos judíos y su actuación en reciente epidemia. De modo que cuando llegó el momento de la expulsión, prometieron convertir el cementerio en parque público prohibiendo edificar en él. Y el Judizmendi o campo de los judíos ha sobrevivido hasta nosotros.

Se registraban frecuentes violencias. Se arrojaban piedras por encima de la cerca sobre las techumbres de las casas. Una noche de invierno, el año 1486, los moradores de Valmaseda fueron despertados por las voces de unas turbas que, alumbradas con antorchas, venían al asalto. Pudieron huir rápidamente refugiándose en Villasana de Mena. El Consejo Real ordenó que se restituyesen las casas y bienes pues tenían derecho a vivir allí. Pero los judíos, que habían tenido noticia de que el alcalde, un pariente del duque de Frías, había roto en público la sentencia del Consejo, no se atrevieron a regresar y se conformaron con una indemnización globalizada.

8. Así llegó, tras larga preparación, el famoso decreto de 31 de marzo de 1492 que prohibía la estancia en España de cuantos profesaran la religión judía. En la maduración del Estado moderno, comenzada en las postrimerías de la Edad Media, fue admitido como verdad absoluta el principio que identifica comunidad política con religión. El de nuestros días le identifica con la aconfesionalidad que es su contraria. Ese principio fue formulado años más tarde por Martín Lutero con la fórmula *"cuius regio eius religio"* que daba a los príncipes poder para imponer a sus súbditos el sistema de creencias que le parecía preferible. Los Reyes Católicos lo hubieran enunciado de otro modo —*"cuius religio eius regio"*— porque entendían que el príncipe estaba al servicio de la religión del reino. En una u otra forma se entendía que sin esa identidad era imposible lograr el sometimiento de todos los súbditos a una misma norma objetiva de moral. De este modo la convivencia entre religiones diferentes se consideraba un obstáculo insalvable para la garantía del orden político. Los Estados aconfesionales modernos lo que han hecho es invocar para sí mismos el establecimiento de ese orden moral.

De este modo, a finales del siglo XV la identificación entre religión y comunidad política era presentada como signo de progreso. Los Reyes Cató-

licos aceptaron el razonamiento que desde la Inquisición se les hacía según el cual era imposible alcanzar la unidad mientras los judíos conviviesen en el mismo suelo. La misma norma se aplicaría pocos años después a la población musulmana. La pérdida económica que esto iba a significar se dió por bien empleada. La Iglesia aplaudió: el Papa celebró fiestas al conocer la noticia de la expulsión y la Universidad de París felicitó a los Reyes por tan "sabia" medida. Torquemada se encargó de redactar el famoso decreto del 31 de marzo de 1492 e incluyó en él dos condiciones que, a su juicio, aseguraban las condiciones de justicia en su cumplimiento:

a) Los judíos, colocados bajo seguro real completo hasta que hubieran salido en el plazo de tres meses —más tarde ampliado un poco— que se les asignaba, conservaban la libre y entera disposición de sus bienes aunque, de acuerdo con las leyes vigentes, no podían sacar oro, plata, moneda acuñada, caballos y armas; podían llevar consigo mercancías o letras de cambio.

b) Los que decidieran bautizarse se incorporarían a la sociedad cristiana con garantía de que no serían, durante el resto de su vida, sometidos a proceso inquisitorial. La misma condición se otorgaba a los que, habiendo salido, decidieran volver para recibir el bautismo o con un certificado de que les había sido administrado. En estos dos últimos casos tenían derecho a recobrar todos los bienes que hubieran vendido, pagando por ellos estrictamente el precio que antes de marchar recibieran.

Hubo, en el plazo que medió entre la publicación del decreto y la salida, intentos de persuasión, tanto individuales como colectivos que vienen a demostrar que el interés de los soberanos estaba en conseguir el mayor número de bautismos posible. Estas medidas, como las ventajas arriba señaladas para los que volviesen, nos introducen en un problema moral de ciertas proporciones pues la propia doctrina cristiana rechaza el empleo de ventajas materiales para obtener un bien espiritual. Es muy significativo que en el decreto no se haga alguna mención a las conocidas calumnias, ni siquiera al proceso del Santo Niño, que acababa de concluir con sentencias que parecían indicar la prueba de los hechos imputados. La medida de prohibición del judaísmo —ya que de esto más que de expulsión se trata— se justifica con los dos males que se les atribuyen: la práctica de la usura como hostilidad hacia los cristianos, y la "herética pravedad". En definitiva eran las acusaciones manejadas desde la Inquisición a la que sin duda alguna corresponde un protagonismo esencial.

Ambas partes, la cristiana y la judía contemporáneas, coincidieron en juzgar el suceso desde un punto de vista estrictamente religioso. Para la primera el sufrimiento que estaba contemplando —"qué desventuras, qué plagas, qué deshonras", escribe el cura de Los Palacios— era consecuencia del empecinamiento y la terquedad; todo hubiera podido evitarse si no se hubiesen resistido a reconocer la Verdad de que el Mesías, Cristo, ha venido. Para la segunda —escriben Isaac Abrabanel y Salomon ibn Verga— era aquello una prueba más, dispuesta por Dios y consecuencia de las flaquezas que mostraran en el cumplimiento de la Ley; mediante ella se avanzaba en la purificación del Pueblo y un paso más en el destino que Dios tiene dispuesto.

NOTA. El texto actual es refundición de los siguientes artículos publicados en diversas revistas y colecciones:

"Interrelaciones culturales entre Judaísmo y Cristianismo".

"Aproximación al problema judío".

"Sefardismo: cultura y sociedad".

"Las ciudades castellanas y el problema judío".

"Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de la expulsión".

INTRODUCCIÓN

Museo Sefardí. Patio Norte. Lápidas sepulcrales hebreas de la Edad Media. Museo Sefardí. Ministerio de Educación y Cultura.

CONCEPTO Y FORMACIÓN DEL PATRIMONIO HISPANOJUDÍO

Miguel Ángel de Bunes Ibarra
C.S.I.C.- Madrid

I. INTRODUCCIÓN

Después del estudio de José Luis Lacave sobre ***Juderías y sinagogas españolas***[1] contamos con un excelente repertorio de los lugares de la península donde residieron o conformaron aljamas los judíos hasta la fecha de su definitiva expulsión. Este libro, memorable por intentar rastrear un pasado citado con enorme insistencia pero sobre el que nunca se había realizado un trabajo sistemático, llega a la conclusión del exiguo legado material que nos queda de la larga presencia judía en la Península Ibérica. Conocemos por los abundantes y excelentes trabajos de historiografía local el trazado de las juderías y de las calles habitadas por los practicantes del judaísmo en la época medieval, el solar o los muros de las sinagogas que aún siguen en pie, los posibles edificios de baños rituales (*micvé*), las transcripciones de las lápidas funerarias que han ido apareciendo en excavaciones arqueológicas o por el

1 José Luis Lacave, *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, ed. Mapfre, 1992.

derribo de edificios cristianos y algunos otros pequeños objetos con inscripciones hebreas o directamente emparentados con el culto y las prácticas vitales de los judíos españoles. Especialmente interesantes son también los documentos escritos por judíos, abundantes en referencia a la compraventa de bienes, y los que se guardan en los ayuntamientos y en los archivos de protocolos, y las representaciones pictóricas cristianas en retablos góticos en los que aparecen miembros de la minoría dentro de escenas religiosas cristianas.

Este legado material judío, fácilmente identificable por estar asociado a la lengua hebrea y a las ceremonias religiosas del judaísmo, debería de ser completado por otros materiales realizados por miembros de la minoría y que se incluyen dentro de la cultura de la sociedad dominante. Por medio de los procesos del Tribunal de la Inquisición conocemos el nombre de un gran número de pintores, orfebres y plateros que elaboraron sus obras para clientes cristianos, siendo posible identificar el trabajo de algunos de ellos si se realizaran estudios de los cuños de las piezas que en la actualidad se conservan. En el caso valenciano, quizá el mejor estudiado en el momento presente por haberse conservado casi completa la documentación de la ciudad desde el siglo XIII, tenemos noticias de ocho plateros judíos trabajando entre 1375 y 1396. Esta actividad, como la misma judería que los alberga, sufre las consecuencias de las persecuciones de 1391, y a partir de esta fecha encontramos tanto referencias a conversos como a judíos trabajando como plateros. A algunos de ellos les encarga expresamente la Casa Real confeccionar piezas concretas, lógica consecuencia de su acendrada reputación y pericia en su profesión; tal es el caso de Vidal Astori.

Este legado material no asociado con la religión ha pasado completamente inadvertido por no existir durante estas décadas, en especial en el siglo XV, ningún tipo de modelo de representación y de estilo artístico que podríamos definir como obras a la «mosaica» o a la «judaica».

La arquitectura, la cerámica e, incluso, la decoración a la morisca se convirtieron en un estilo apreciado por las clases altas en los siglos XV y XVI, así como en épocas posteriores, no encontrando un proceso semejante con los judíos:

«Como apuntamos, no existía, al menos no nos consta, un estilo específicamente judío de trabajar los metales preciosos, por lo que la apariencia externa de sus obras en nada diferiría de la de sus colegas cristianos. Estos orfebres de ascendencia judaica sólo debieron quedar, por obvios motivos, al

margen del mercado religioso. No hay constancia de plateros judíos trabajando en obras sacras, pero, y este punto resulta muy significativo, tampoco hemos encontrado documentos que muestren a alguno de los numerosos *argenters* procesados por la Inquisición contratando encargos eclesiásticos. Sin embargo, orfebres judeoconversos intervinieron en obras sacras de manera indirecta, lo que nos hace pensar que, dejando a un lado una lógica marginación en este tipo de encargos, el trato para con ellos no fue, ni siquiera por parte de las autoridades religiosas, especialmente discriminatorio.»[2].

La carencia de una forma de representación específica del artesanado judío supone que su producción industrial y artística se incluya dentro de los productos de la sociedad en la que se integra, bien sea musulmana o cristiana, siendo imposible seguir la pista de este tipo de artículos y piezas por ser simplemente unas de las realizaciones de una sociedad en unas décadas concretas. Desde este punto de vista la definición y titulación de este curso como ***El legado material hispanojudío*** supone el reconocimiento del valor de la asunción de las formas hispanas por parte de los judíos, reutilizándolas para crear su cultura material integrada plenamente dentro de las sociedades en las que viven. Por lo tanto, la historia de los judíos en España se debe de hacer, en cuanto a la perspectiva de su patrimonio, teniendo muy en cuenta la evolución de los diferentes reinos y lugares donde se asienta.

La Inquisición, tanto la medieval como la que se instaura en la época de los Reyes Católicos, no se mostró intolerante con la producción de los orfebres y otros grupos artísticos judíos y conversos, ya que no apreció en sus obras ningún tipo de afán proselitista ni cuestiones de orden doctrinal. La persecución a los conversos nunca se produjo, ni durante la época medieval ni a lo largo del siglo XVI, por cuestiones de tipo artístico o material, ya que los hispanojudíos podían ser diferentes por la religión que profesaban pero nunca por su cultura material. Los escasos edificios y piezas que conservamos del mundo hispanojudío hay que enmarcarlos en cada una de las regiones donde se realizaron, bien sea en la Hispania cristiana o en la islámica, como muestra la sinagoga mudéjar (actual iglesia de San Antón) de Hijar o la lámpara de *Hanuká* en tipología cerámica turolense del siglo XV, lo que pone de manifiesto la asunción de las formas y los gustos del mundo cultural y humano donde se integran y forman parte como elemento esencial.

2 Miguel Falomir Faus, *Arte en Valencia*, 1472-1522, Valencia, Generalitat Valenciana, 1996, págs. 287-288.

El patrimonio inmueble hispanojudío responde a las mismas características de lo expuesto por medio de estas citas, como es que en principio no se diferencia demasiado del de la sociedad cristiana o musulmana donde se inserta la comunidad. Al no haber creado un poder político propio, sino que asumen y colaboran con los existentes, los vestigios que nos quedan son difíciles de diferenciar de los otras edificaciones de los siglos XII al XV que en la actualidad conservamos. Nos podemos aproximar a sus emplazamientos por la toponimia, las relaciones históricas que situaban las vallas de las juderías, las fortalezas donde fueron avecindados para salvaguardar a estos celosos y prósperos pagadores por los monarcas castellanos y aragoneses o por las referencias a los pecheros que se fijan en los padrones y los regestos hacendísticos. En la aproximación al patrimonio hispanojudío hay que tener muy presente que estamos reconstruyendo una historia que, en el mejor de los casos, se ha extinguido en 1492 y sobre la que han pasado ampliaciones urbanas, ventas de propiedades que pertenecían directamente al patrimonio real. La conversión de sinagogas en ermitas y pequeños oratorios que, en muchos casos, han caído en el abandono y en el olvido por la desidia y la negligencia de las personas que las debían haber conservado, destino en el que no ha influido para nada el origen religioso o civil de estos edificios.

En el concepto y formación del patrimonio hispanojudío hay que tener en cuenta el argumento recogido por el memorial que los judíos que habitaban en Buda (Hungría), muchos de ellos de origen sefardí. Cuando las tropas imperiales conquistan la actual capital de Hungría a los otomanos en 1686 la comunidad judía se presenta al capitán victorioso de la siguiente manera:

> «Los Judíos que nos hallamos en esta Real Ciudad de Buda, proponemos a Vuestra Excelencia que nuestra Nación esparcida por las quatro partes de la Tierra, a sido siempre, y es no sólo por razón natural, si no por precepto Divino, muy Fiel, y Leal a todos los Príncipes en cuyas tierras assisten, porque como consta de el Capítulo veynte y nueve de Hieremias, nos manda Dios por este Propheta que roguemos en nuestras Oraciones por la paz de la Ciudad, y Reyno en que vivimos, diziendo Requerid la Paz de la Ciudad en que os hize captivar y orad por ella al Señor, que en su paz será para vosotros paz. Por esta causa se acostumbra en nuestras Sinagogas Bendecir en las Pasquas y en las Fiestas públicamente a los Príncipes, y a las Republicas en que habitamos; y en la Casa Sancta que

> lloramos arruinada de Hierusalem, sacrificábamos setenta Toros en la Pasqua de los Tabernáculos, por las setenta Naciones del mundo. Observamos por lo mismo con grande puntualidad todos los Mandatos de los Príncipes, Reyes, y Señores que nos admiten en sus tierras, no repugnándoles ni directa, ni indirectamente su voluntad, Leyes, Pregmáticas, y Estatutos, si no obedeciéndoles con una fidelísima lealtad»[3].

Los judíos en este texto se presentan asimismo como súbditos integrados dentro de los reinos y las ciudades en las que residen con tal que les den libertad para practicar su religión. Comunidades dependientes del poder real, al que sirven fielmente, y por el que trabajan cotidianamente.

Su dependencia y vinculación con el patrimonio regio también va a suponer uno de los graves inconvenientes en la conservación de los restos materiales hispanojudíos. Al desaparecer la minoría religiosa —bien sea por las conversiones, matanzas o expulsiones— la Corona dispondrá rápidamente del espacio y bienes de la Comunidad enajenándolos y vendiéndolos a particulares. Las parcelas ocupadas por los cementerios judíos son vendidas rápidamente con el fin de sacar rentas para las siempre mermadas arcas del erario público y comprados por las necesidades de los canteros que reaprovechan las buenas piedras de las lápidas para las nuevas edificaciones. El solar del parque de Judizmendi (monte de los judíos) de Vitoria-Gasteiz es uno de los pocos ejemplos del espacio de un cementerio hispanojudío respetado íntegramente para la posterioridad, a los que habría que añadir aquellos que estaban instalados en laderas de montañas que no se han podido reaprovechar para edificaciones o actividades agrarias. Las propiedades de la Corona siempre fueron objeto de un mayor número de transacciones, ventas y cambios de usos que los bienes de «manos muertas», lo que condiciona enormemente la conservación de patrimonio mueble e inmueble de los mismos a los diversos usos e intereses de sus diversos y variados propietarios.

Según este mismo texto, siempre han demostrado su absoluta fidelidad a estos principios, incluso en los momentos más difíciles de su pasado peninsular:

---

3 Antonio Pizarro de Oliveros, *Historia de los sucesos de Hungría en que gloriosamente campean las invencibles armas del máximo Emperador Leopoldo Primero por la feliz restauración de la Real Fortaleza de Buda, conquistada en dos de Septiembre de 1686*, Amsterdan, en casa de Jacomo de Córdova, 1690, págs. 183-184.

> «En los tiempos Modernos, en los Reynos de Castilla, se fortificaron los Judíos en la parte que les tocaba en la Ciudad de Burgos, contra el Rey Don Enrique, que haviendo muerto al Rey Don Pedro su hermano, y señoreandosse de todos sus Reynos, aclamado de los Grandes, y Pueblos de España, pidió a los Judíos que se le entregassen, a lo qual respondieron que ellos no conocían otro Señor, que al Rey Don Pedro, o al que legítimamente le sucediesse: y que por defender esta causa perderian todos resueltamente la vida. Estimó el Rey esta acción, y constancia de los Hebreos, diziendo que a tales Vassallos devían estimar mucho, y premiarlos los Reyes, porque apreciaban más la fidelidad de un Rey vencido, y muerto, que la presente fortuna de el Vencedor»[4].

Evidentemente esta es una deformación de la historia de la judería de Burgos, una de las más importantes en Castilla en la época de la guerra civil, ya que cuando Enrique II se hizo con su control decretó la esclavitud de todos los judíos que habitaban en la zona próxima al castillo de la ciudad si no entregaban un millón de maravedís[5], sistema que también empleó en el mismo año de 1366 cuando conquistó Toledo.

Para terminar con el alegato de este interesante texto, que refiere episodios de su historia en la España medieval hay que referir las justificaciones que dan para entender el decreto de expulsión. En ellas lo que se pone de manifiesto es que no formaron nunca un Estado independiente en los territorios donde se asentaron, fueron parte de las sociedades donde vivieron sin pretender nunca diferenciarse políticamente de las mismas:

> «En el decreto de los Reyes Catholicos, despachado en la ciudad de Granada, a último de el Mes de Março, de mil quatrocientos y noventa y dos, no consta que desterrassen a los Judíos generalmente de España por ningún crimen de Lessa Magestad ni por haver sido infieles a aquella Monarchia, sino porque les impusieron que inducian al Judaismo a muchos Christianos, principalmente a los Nobles de Andalucía» [6].

4 *Opus cit.*, pág. 188.

5 I. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, traducción de J. L. Lacave, Madrid 1981, pág. 365.

6 *Opus cit.* pág. 189.

En este párrafo se sintetiza uno de los mayores problemas de la existencia del mundo judío en España en sus últimas décadas, en especial en Andalucía, como es la cuestión de los judaizantes. Las conversiones voluntarias e impuestas aparecen repetida y reiteradamente tras la extensión de la peste negra, así como la mayor presión de la sociedad dominante sobre los hebreos. Esta sociedad intermedia entre la cristiandad y el judaísmo genera recelos por ambas partes, lo que desencadena a lo largo de todo el siglo XV, y en especial en los últimos años de la centuria, que se busque la localización de los judíos de una manera clara en barrios perfectamente limitados donde se excluya el trato con los cristianos, ya sean nuevos o viejos. Este proceso, general para todos los reinos peninsulares, tiene una mayor pujanza en Castilla que en la Corona de Aragón. En Cataluña la vida de los judíos entra en una profunda decadencia desde 1348, agudizándose a finales de esta centuria. Las aljamas de Barcelona fueron casi completamente arrasadas por el celo perseguidor del movimiento antijudío de 1391 que estaba tendiendo a hacer desaparecer cualquier tipo de minoría religiosa de su territorio, no volviendo a recuperar nunca su antigua importancia. En Aragón, por contra, la proximidad de la figura del monarca durante los pogroms impidió que se acabara con los barrios judíos, pero sin embargo no fueron capaces de soportar las fatales consecuencias que depara la «Disputa de Tortosa» y el celo de los propagandistas cristianos que se dedicaron a convertir y bautizar judíos de una manera obsesiva. El resultado final fue la desaparición de las aljamas de Daroca, Barbastro, Aínsa o Fraga y la drástica reducción de las restantes, aunque su nómina es mucho más elevada que la existente en Cataluña, y la conversión de la de Zaragoza como el lugar más importante del reino en cuanto al número de judíos residiendo en sus calles. En Aragón, en contra de los referidos para Cataluña, se mantienen grupos humanos de religión y cultura diferente hasta los procesos de expulsión de 1492 y 1609, razón por la que en teoría se han podido conservar un mayor número de vestigios materiales y documentales judíos. Las especificidades de los primeros años de existencia de la nueva Inquisición emanada de los reyes Católicos también contribuyeron a este divergente destino con respecto a Cataluña, ya que en Aragón nunca se aceptó demasiado bien las ingerencias de las autoridades centrales en las formas de organización tradicionales del reino.

El legado hispanojudío va a estar marcado por una gran impronta de la cultura musulmana, sobre todo en la realización de sus edificaciones, fiel reflejo de la tendencia generalizada a la arabización del mundo judío español.

Este hecho incuestionable, del que exclusivamente se desmarcan algunas ciudades de la Corona de Aragón por la fuerte penetración de judíos provenzales y europeos, que se muestra claramente en la sinagoga de Segovia (actual iglesia del Corpus Christi) o en el mudéjar toledano de Santa María la Blanca, es una buena demostración de la importancia del mundo judío dentro de al-Andalus desde la época califal hasta las primeras taifas. El gran número de judíos que residieron en las tierras controladas por los musulmanes hasta la invasión de los almohades de mediados del siglo XII, y su posterior emigración hacia los territorios cristianos situados en el Norte suponen el traslado de la lengua, poesía y las formas arquitectónicas y artísticas islámicas a las tierras situadas por encima del Tajo. Una cultura judía pujante y brillante dentro de una tradición musulmana que mostraba su cierta superioridad sobre algunos aspectos concretos de las nuevas sociedades y urbes en las que se integran después de la ocupación de al-Andalus por grupos musulmanas del otro lado del Atlas que defiende un Islam más férreo e intransigente que el usual de la tradición andalusí hasta ese momento.

La reducción de los territorios musulmanes en la Península por las conquistas cristianas desde sus territorios del norte supone que comunidades judías de al-Andalus se conviertan en castellanas y aragonesas por la simple ocupación del territorio donde residían. Además de los factores de conquista, las nuevas autoridades mostraron una gran inclinación en la instalación y el mantenimiento de los judíos para revitalizar económicamente sus nuevas posesiones. La primera crónica hispanojudía en la Edad Media es, por lo tanto, la historia del judaísmo dentro del Islam español, pero está es una historia muy difícil de realizar por la pérdida de la documentación árabe y de los propios manuscritos hebreos en las que se establece sus ritmos vitales. Por esta razón la historia de las aljamas aragonesas, valencianas, mallorquinas, castellano-leonesas, manchegas e, incluso, navarras parece que sólo sea la reseña de su época cristiana, aunque en realidad el proceso se inicia durante la época de la conquista árabe y en el califato.

La llegada de los almorávides y, sobre todo, la de los almohades supone la primera gran destrucción del patrimonio cultural hispanojudío. La prohibición de la práctica de la religión de los hebreos y el cierre de las sinagogas y de las academias rabínicas reduce a los judíos andalusíes a las aljamas de Sevilla (que volvería a tener otro momento de esplendor a partir de la conquista de la ciudad por Fernando III y la repoblación de Alfonso X), Granada, Almería, Jerez, Niebla, Écija, Jaén, Úbeda, Baeza y Andújar, dentro de los

actuales límites de Andalucía. La emigración masiva hacia las tierras del norte y del otro lado del Estrecho de Gibraltar supone, junto al florecimiento cultural y la ampliación de las juderías de los reinos de Castilla, Aragón y Navarra, el traslado de las formas artísticas y constructivas ampliamente desarrolladas por el contacto con al-Andalus. Nuevamente desde el sur peninsular arrancan los otros dos momentos dramáticos para la historia del judaísmo español, como son las persecuciones de 1391, que se completaría con las duras predicaciones del dominico valenciano Vicente Ferrer en 1412 y las duras leyes dictadas por Benedicto XIII, y concluiría la historia de los hispano judíos con el edicto de expulsión de 1492. Del patrimonio del judaísmo andaluz nos quedan las trazas y los límites de las dos juderías medievales más afamadas, como son las de Córdoba y Sevilla, y los recuerdos de las importantes comunidades y los hombres de cultura y religión de Lucena, Granada, Almería o Jaén. En las dos ciudades aludidas en primer lugar conservamos en la actualidad varias sinagogas, reconocidas en los tiempos presentes como tales (como es el caso de Córdoba) o reconvertidas en iglesias, aunque bastante transformadas por ampliaciones posteriores. La actual iglesia de Santa María la Blanca de Sevilla tiene la importancia de ser un edificio que ha albergado las tres religiones monoteístas de la Península Ibérica. La antigua mezquita es cedida por Alfonso X, junto a otras dos ya desaparecidas, en 1252 a los judíos que la convierten en sinagoga hasta que en 1391 se consagra al culto católico.

El caso de Valencia tiene unos caracteres completamente diferentes al del resto de las capitales de la Corona. Las autoridades municipales de Valencia realizaron toda una serie de medidas para cambiar el aspecto y la fisonomía de la ciudad. Desde un primer momento intentaron eliminar cualquier vestigio que pudiera recordar su pasado musulmán, mandando derribar todos los minaretes de las mezquitas y otras obras de referencia musulmana, plan que se culminó cuando por la llegada de la noticia de la conquista de Constantinopla por los otomanos se ataca la morería y se traslada a los musulmanes que quedaron vivos después del asalto a un pequeño arrabal extramuros de la ciudad.

La ciudad de Valencia en estos siglos era afamada por la extensión de su judería. Mientras que se mantuvo como una zona periférica adosada a la muralla no supuso ningún problema para sus moradores. Pero, y como consecuencia del aumento de sus vecinos y de su importancia económica, se extendió y amplió en 1389 fuera de sus límites tradicionales, pudiéndose

afirmar que el ensanchamiento de sus límites supuso el principio de la extinción de la aljama de la ciudad del Turia. El cambio de trazado de las murallas de la ciudad por el lógico crecimiento urbano, consecuencia directa del importante lugar económico que estaba adquiriendo Valencia en la fachada mediterránea de la Península, y por la necesidad de establecer una nueva fisonomía urbana (propuesta primero por Eiximenis y, pocos años después, por Vicente Ferrer) significó la agonía del Call. La nueva judería de 1389 estaba aislada del resto de la ciudad por una valla alta, matiz que no existía en su antiguo trazado, lo que supuso que amplios sectores ciudadanos se opusieran a su ampliación y cerramiento. La conclusión final de este proceso es que las autoridades municipales no pudieron impedir que muchos de sus ciudadanos de los diferentes estamentos que se concitaban en sus calles salieran a ayudar a los «mata judíos» en 1391.

Las autoridades municipales deseaban abrir calles amplias para comunicar rápidamente los diferentes barrios de la ciudad, plan que quedaba cortado por este muro, los vecinos de la Xarea estarían aislados del resto de la ciudad y, por último, los dominicos perderían gran cantidad de rentas al disminuir el número de feligreses por el gran rodeo que tendrían que dar para acercarse al convento de Santo Domingo. El asalto a la judería solventaba todos estos problemas de forma rápida e inmediata, permitiendo trazados nuevos, mejores sistemas de comunicación y mayores rentas a los dominicos que azuzaron convenientemente el pogromo. La desaparición de la sinagoga mayor de la aljama estaba fijada con anterioridad al asalto cuando se difundió por la ciudad la nueva de que dentro del templo había aparecido San Cristóbal portando al Niño Jesús. Este dato es significativo por ser el único monasterio que se construyó a lo largo del siglo XV dentro del perímetro de la antigua ciudad musulmana, en la actualidad desaparecido, aprobación que concedió la ciudad por la aceptación del supuesto milagro difundido ampliamente entre los ciudadanos, contraviniendo las disposiciones habituales de los representantes municipales sobre instalación de ordenes religiosas intramuros.

La importante judería de Palma de Mallorca viene avalada por ser uno de los centros más florecientes de la cultura hispanojudía a lo largo del siglo XIV. Sin embargo, la vida en estas calles de miembros de la comunidad hebrea se redujo a los años que van desde la conquista de la isla por Jaume I, y en concreto desde la obligación de residir exclusivamente en el Call en 1300, hasta las persecuciones de 1391. Los judíos mallorquines emprendieron el exilio hacia la ciudad de Argel, lugar donde se convirtieron en una

comunidad floreciente en el siglo XVI por la llegada de los otomanos y el auge de esta ciudad como intermediaria del comercio mediterráneo gracias al desarrollo del corso. Sobre la primera sinagoga de la recién estrenada judería se fueron cumpliendo inexorablemente los mandatos inquisitoriales y quince años después se transforma en Iglesia. Su pequeño tamaño y la inconveniencia de encontrarse en la mitad de la judería desaconsejó este uso, pasando a manos privadas y a usos civiles, hasta que los jesuitas la derribaron íntegramente en 1571 para reedificar la antigua capilla de Santa María de Montesión.

Además de una cierta tendencia de los judíos a habitar cerca de los edificios públicos de la comunidad para cumplir sus prácticas y preceptos religiosos y vitales, el poder real había ido concentrando a estos hombres y mujeres en barrios, cercas, castillos y murallas para defenderlos de las iras populares y los excesos de celo de determinados predicadores. Después de las persecuciones y movimientos antijudíos que desencadena la guerra civil castellana y los sucesos de 1391, junto a los intentos del poder real para defender a estos buenos vasallos pagadores de estipendios, se buscará aislarlos de sus antiguos correligionarios. De esta época son la mayor parte de las juderías que en la actualidad se reconocen y tienen el título de tales. Cuando se refiere esta cuestión hay que diferenciar aquellas ciudades que contaban con juderías tradicionales perfectamente conocidas históricamente desde los primeros siglos medievales (Toledo, Zaragoza, Valencia, Granada, Sevilla, Córdoba, Lucena o Mallorca), con el resto de las juderías citadas, que suelen estar formadas por simples ejes urbanos cercanos a las sinagogas de los que salen pequeñas callejas y callejones que recuerdan el trazado tradicional de una ciudad islámica abigarrada y de traza compleja y concéntrica, o serán aljamas de nuevo cuño de mediados del siglo XIV.

El mundo hispanojudío sufrió en los últimos siglos de su historia una continua evolución interior que desencadenó diferencias sustanciales entre los diversos colectivos, desde poblaciones que pierden a los miembros de la minoría por el cambio de sus circunstancias vitales y de las relaciones con las autoridades cristianas y musulmanas hasta los barrios y aljamas, que tienen que expansionarse por el continuo aumento del número de sus habitantes. En la propia historia hispanojudía, tanto en al-Andalus como en los reinos cristianos, influye decisivamente para la constitución del patrimonio inmueble el peso político y la influencia económica de algunos de los miembros de la comunidad con el poder real, como es una buena demostración la sinagoga del Tránsito.

De las importantes juderías navarras (Pamplona, Tudela, Estella, Viana, Los Arcos, Olite, Cascante o Corella) no nos ha quedado nada más que la importante documentación conservada en el Archivo del Reino de Navarra y en algunos archivos municipales. La desaparición de todo tipo de vestigios hispanojudíos en Navarra resulta muy significativa por ser la historia de esta comunidad diferente a la de sus correligionarios cercanos. El desarrollo urbano de estos núcleos de población después de 1498 ha hecho desaparecer cualquier recuerdo material del último solar en el que vivieron los judíos españoles, refugiándose un gran número de los expulsados de las cercanas tierras aragonesas y riojanas.

Los decretos de expulsión de 1492 afectaron por igual a todos los territorios gobernados por los Reyes Católicos, unificando a los judíos en su destino, situación que no se puede extender de la misma manera a las épocas anteriores. Las diferentes coronas peninsulares, así como las diversas autoridades de al-Andalus, se comportaron de manera diferente con los judíos según las épocas, el poder de las autoridades en cada reinado de la historia medieval hispana y por equilibrio de poderes económicos y sociales de cada sociedad. En Burgos y en La Rioja se localizaron, además de en las capitales de las actuales provincias, en las villas y ciudades cercanas al camino de Santiago y a las rutas tradicionales de comunicación entre las dos mesetas y de ellas con el Cantábrico. A pesar de la antigüedad de la instalación de los judíos en las comarcas burgalesas y sorianas y la importancia de sus aljamas, sólo se conserva una sinagoga muy remozada en Medinaceli, así como los vestigios de las tumbas de los judíos de Deza.

Los templos religiosos de las ciudades conquistadas se convierten en uno de los símbolos de la veracidad y la supremacía de una religión sobre la practicada por los ciudadanos derrotados. La cesión de mezquitas a los judíos, o la concesión de edificación de algunas nuevas en ciudades de las dos Castillas en el siglo XIV, es un reconocimiento de la importancia de esta comunidad para el poder real. La ciudad de Orán, conquistada por el Cardenal Cisneros en 1509, es una buena demostración del diferente rasero con el que se juzga a los miembros de las otras religiones monoteístas del Mediterráneo. Mientras que los musulmanes son expelidos de la urbe y tolerados en algunas pequeñas pedanías cercanas, los judíos son aceptados intramuros de la ciudad-presidio y defendidos por los diferentes gobernadores en una época en la que el judaísmo en España estaba extinguido y castigado con la muerte. Las especiales circunstancias del presidio magrebí genera que se retraiga la

vida oranesa a la de los primeros siglos medievales por el papel que desempeñan los judíos: trujimanes, mercaderes, rescatadores, artesanos y factores.

Este sentimiento religioso de superioridad con respecto a las otras confesiones es, a la postre, el mayor enemigo del patrimonio y del legado cultural hispano hispanojudío. Sinagogas convertidas en oratorios, ermitas, capillas y sedes de cofradías se suceden en 1391 y en 1412, y se consuman definitivamente en los pocos edificios religiosos judíos que quedaban en 1492. Las predicaciones de Vicente Ferrer son muy significativas de este espíritu religioso militante que está asediando y arrinconando a los no católicos en la península. Los baños rituales, las carnicerías, los hornos de pan, las escuelas religiosas, los hospitales y los cementerios se convierten en el destino favorito de esta religiosidad militante que quiere hacer borrar los otros credos transformando los pocos lugares que identifican exteriormente a la comunidad divergente. Este mismo espíritu será asumido siglos después por los jesuitas en algunas ciudades y pueblos españoles, ya que si se repasa el emplazamiento de las antiguas sinagogas se aprecia una cierta reiteración en encontrar colegios e iglesias de la Compañía de Jesús erigidos sobre los solares que antiguamente ocuparon los otros templos no católicos. Además de este celo religioso, las urbes y villas peninsulares también sufren cambios que están inspirados en procesos de cristianización de sus centros históricos, en especial en aquellas ciudades conquistadas a los musulmanes, por las cuales se trazan nuevas concepciones urbanísticas que acaban con los restos del legado cultural hispanojudío y musulmán. Muchas de las sinagogas de las que tenemos noticias cayeron por los suelos o fueron derribadas o completamente transformadas en sus nuevas funciones de centros religiosos cristianos, lógica consecuencia de la propia desidia en el mantenimiento del legado cultural del pasado, con independencia de la procedencia originaria de estos edificios.

ACOPIO Y DESTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO HISPANOJUDÍO

Jaume Riera Sans
Archivo de la Corona de Aragón

No sin cierta vacilación acepté estampar el substantivo *patrimonio*, acompañado del adjetivo *hispanojudío*, en el título de la presente disertación. Y mantengo todavía escrúpulos, porque el concepto *patrimonio* se presta fácilmente a equívocos; más graves aún si va acompañado de un adjetivo mitad geográfico-político, y mitad religioso como es *hispanojudío*.

Adoptada por el sistema impositivo del Estado español, la palabra patrimonio está actualmente teñida de connotaciones fiscales. Implica la existencia de un valor objetivo de mercado, y unos títulos legales de propiedad que se traducen en un impuesto.

Está claro que ahora nosotros vamos a hablar de los bienes que fueron de judíos que compartieron nuestro solar. Los eruditos de antaño los calificaban de «monumentos arqueológicos», «restos», «reliquias» y «testimonios de la cultura hebraicoespañola». Con prudencia, los organizadores de este Curso de Verano han optado por una expresión metafórica como título general: «El legado material hispanojudío». Tratar los bienes que fueron de judíos como valores de patrimonio, dejando en el aire los títulos de propiedad, puede conducirnos a aporías legales de imprevisible desenlace. No podemos dudar

que los códices hebreos conservados en El Escorial y en Montserrat, o las coronas (llamadas *rimonim*) de la Seo de Mallorca, son patrimonio español y patrimonio judío; pero no parece que puedan considerarse patrimonio hispanojudío, porque fueron adquiridos en Italia y en Sicilia, y nunca pertenecieron a judíos españoles[1].

Mejor haremos con no tocar este asunto. No creo que nos corresponda fijar conceptos, valores y tutelas de propiedad patrimonial. Aquí y ahora nos contentaremos con hablar de los bienes que fueron de judíos españoles bajo el punto de vista de la Historia.

Huelga decir que no vamos a componer un inventario de los bienes de los judíos a lo largo de la Historia, empezando con las naves del rey Salomón que arribaron a nuestras costas en busca de los tesoros de Tarsis. No tomaremos las aguas desde tan arriba, ni pretendemos dar pautas para el hipotético inventario general. Lo que me encargaron exactamente los organizadores del Curso fue la exposición de la incidencia de la Historia en el patrimonio hispanojudío: cómo los acontecimientos han influido en la creación, mantenimiento y eliminación de los bienes de los judíos. Suma y resta en sus pertenencias. Sus más y sus menos, con el cuando y el porqué.

Proeza sería cumplir medianamente con el encargo. A lo que alcanza mi información bibliográfica, se trata de un tema inédito. Cuando el Quinto Centenario, se planteó la destinación de los bienes de los judíos expulsados[2]. Pero para nosotros el destierro de 1492 es un episodio más dentro del conjunto. El enfoque adoptado, siendo general, nos obliga a aportar datos que se retrotraen mucho antes y llegan hasta la actualidad. Es ilusorio pretender que quepan todos ellos en una disertación de cincuenta minutos. Irremediablemente, la exposición va a quedar floja y coja.

El primer dato histórico, que considero fundamental para enmarcar adecuadamente nuestro tema, no tiene una fecha determinada. Se produjo silenciosamente, a mitad del siglo XII, fuera de nuestro país. Es la restauración del Derecho Romano por parte de los glosadores.

---

1 Las procedencias de los códices y coronas aludidos están documentadas en *Sefarad* [=Sef] XIX, Madrid-Barcelona 1959, págs. 241-272; vol. XXX, Madrid-Barcelona 1970, págs. 9-37 y 48-51. A fin de no sobrecargar las notas, omito la indicación de autor y título en los artículos de revista y publicaciones colectivas.

2 *Sef* LII, Madrid 1992, págs. 449-461; *La Expulsión de los Judíos de España*, Toledo 1993, págs. 149-173.

Abrazado por los soberanos del Occidente europeo, el nuevo Derecho estructuró y consolidó una nueva jerarquía de poderes. A partir del siglo XII, hasta la Revolución Francesa, las compilaciones y códigos legales basados en los principios de aquel Derecho, atribuyeron a los judíos el estatuto personal de esclavos del Rey, propiedad del fisco en persona y bienes. «Judei servi Regis sunt et semper fisco regio deputati», tal como sentencia el Fuero de Teruel.

Se ha debatido mucho sobre la situación legal de los judíos en la Alta Edad Media. A menudo se aducen artículos de fueros y cartas pueblas que equiparan judíos y cristianos en algunas cuestiones y parecen concederles un estatuto de libertad. No hay contradicción, a mi entender, si atendemos a la cronología, puesto que los fueros locales son anteriores a la extensión del Derecho Común. El *Libro de los Fueros de Castiella* ya establece «que los judíos son del rey; ... todos deben ser del rey, en su guarda e pora su servicio».

Durante el siglo XIII, los monarcas elaboran nuevos códigos aplicando a diversos campos los principios que consolidan su poder y les procuran fuentes de ingresos. Por lo que atañe a los judíos, los últimos episodios de este intento y logro se dan a fines del siglo. El famoso Padrón de Huete, de 1290, único en su género, parece que debe interpretarse como un elemento de este plan: dar por sentado que todos los judíos pertenecen al rey y a él sólo corresponde cobrar sus pechos. Ante las pretensiones del capítulo de Toledo de continuar ejerciendo jurisdicción sobre los judíos de la ciudad, Fernando IV replica contundente: «Todos los judíos e lo que han es mío»[3]. El rey Dionís de Portugal proclamará lo mismo: «Todos-los judeus do meu senoryo son meus quitemente, também os corpos come os averes deles»[4].

En los territorios de la Corona de Aragón, Jaime II actuará más solapadamente pero no con menos firmeza. Usando de fuerza, obligará a los nobles y eclesiásticos que albergan judíos en los territorios de su jurisdicción a aceptar que los poseen por concesión real y limitados a cierto número de casadas. Otorgando concesiones, Jaime II sentaba las bases legales para esgrimir y ejercer el superior dominio sobre las personas y los bienes de los judíos residentes en sus reinos.

---

3 Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten.* II, Berlín 1936, núm. 121.

4 María José Pimenta Ferro, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, Lisboa 1979, pág. 19.

Este principio legal que estamos comentando no fue letra muerta, sino que se mostró operativo hasta el fin de la existencia de los judíos en nuestro suelo. El año mismo de la Expulsión, en la información oficial sobre los bienes de rabí Meir Melamed, ya convertido con el nombre de Fernán Núñez Coronel, los pesquisidores interrogan a los testigos si saben que los bienes del judío convertido estén obligados a algunas personas. Todos los testigos responden, unánimes, que no creen que estén obligados a nadie, «salvo al rey nuestro señor»[5].

Los judíos asumieron esta situación legal y se habituaron a ella. En 1458, los judíos de Tárrega se encontraban, con toda la villa, en la situación de vasallos de la ciudad de Barcelona, por venta efectuada años antes por el rey Martín. En julio de aquel año, a la muerte de Alfonso el Magnánimo, los judíos de Tárrega escribieron a los Concellers de Barcelona pidiendo instrucciones sobre si debían o no debían dar muestras de luto por la muerte del rey. En su consulta, los judíos de Tárrega admiten, con toda naturalidad, que puede parecer que no les corresponde participar en el luto porque no están equiparados a los cristianos, pero, por otro lado, a pesar de ser vasallos de la ciudad de Barcelona como los demás habitantes de Tárrega, no por ello dejan de pertenecer al patrimonio real[6].

En la Baja Edad Media, vidas y haciendas de los judíos estuvieron pendientes —dependientes— de la voluntad real. Un documento de Juan I de Aragón lo expresaba con toda rotundidad: «Los judíos de hecho y de derecho son esclavos de la dignidad real, y nós podemos disponer de sus cuerpos y de sus bienes a nuestro arbitrio» («Judei de jure et facto regie dignitatis sunt servi, nosque de eorum corporibus et averiis possumus facere libitum voluntatis»)[7].

En 1369, Enrique II necesitó disponer de inmediato de la cantidad de 20.000 doblas de oro. Mandó a Toledo un comisario autorizándole para que «vendades en almoneda públicamente por Toledo, por escrivano público, los cuerpos de todos los judíos e judías del aljama e los bienes muebles e rayses fasta cumplimiento de 20.000 doblas de oro»[8].

Sin ningún impedimento legal, Pedro I pudo torturar a su tesorero Samuel ha-Leví hasta darle muerte, y los reyes Fernando e Isabel reducir a esclavitud

---

5 *Sef* XXXVII, Madrid-Barcelona 1977, págs. 339-349.

6 Ferran de Sagarra, *Sigil·lografia catalana*, vol. II, Barcelona 1922, págs. 240-241.

7 *Archivo de la Corona de Aragón* (=ACA), Cancillería, Registro 1972, fol. 189r-v.

8 Baer, *Die Juden* cit. II, núm. 210.

la aljama entera de Málaga cuando ocuparon la ciudad. Hasta tal punto los monarcas disponían de los judíos como de cosa propia, que Pedro el Ceremonioso tasó su libertad: en 1351, a petición de la aljama de Mallorca, concedió el privilegio que todo judío extranjero que los corsarios pusieran en venta en la isla pudiera ser rescatado por la cantidad de 30 libras[9].

Judíos y moros eran «cosas» del rey, y como tales aparecen en las listas de objetos de exportación prohibida[10]. Alfonso IV de Portugal prohibió, en 1352, bajo pena de muerte y confiscación de bienes, la salida de su reino de todo judío poseedor de un capital de 500 libras o más[11]. Juan I de Aragón, en una de las innumerables peticiones de subvención, amonestaba a sus judíos que les convenía mostrarse obsequiosos, «mayormente vosotros, qui sodes nuestro tresoro, los quales por sola humanidat e piedat mantenemos»[12].

Las consecuencias prácticas del principio legal que venimos comentando son muy amplias. La más inesperada quizá sea la que sanciona el Fuero de Teruel, cuando dice que la caloña por heridas u homicidio infligido a un judío no pertenece al judío damnificado sino al rey («Set est sciendum quod judeus non habet partem in sua calumpnia, sive sit percussionis sive homicidii, quia est domini Regis tota»).

Otra consecuencia enojosa era el servicio de aposentamiento. Cuando la comitiva real llegaba a un lugar donde residían judíos o moros, sin ningún miramiento los aposentadores ocupaban las mejores habitaciones, o sus casas enteras, apropiándose de camas, ropas y lo que se les antojara necesitar para el hospedaje. En vísperas de la Expulsión, en 1488, los reyes Fernando e Isabel concedían al yerno de Abraham Seneor, vecino de Guadalajara, que «para en toda vuestra vida sean libres, francas e esentas las casas de vuestra morada de todo aposentamiento, e que no posen en ellas persona nin personas algunas, nin saquen dellas ropa, nin leña, nin aves nin otra cosa»[13].

Con toda lógica, los bienes de los judíos muertos intestados y sin descendientes, aunque existieran otros familiares, eran confiscados[14]. Los enseres

---

9 Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten*. I, Berlín 1929, núm. 248.

10 Miguel Gual Camarena, *Vocabulario del Comercio medieval*, Tarragona 1968.

11 *Revista de Estudos Hebraicos* 1, Lisboa 1928, págs. 159, 176-177.

12 *ACA*, Canc, Reg. 1972, fol. 168r-v.

13 *Sef* XXXIV, Madrid-Barcelona 1974, págs. 379-380. Sobre el derecho de aposentaría en Portugal, cfr. Ferro, *Os Judeus* cit., págs. 63-64 y 70.

14 Un caso documentado en *Sef* XLV, Madrid 1985, pág. 78 nota.

domésticos que se recuperaron después de las matanzas y devastación de las juderías de Navarra, en 1328, fueron subastados por el fisco[15]. Por la misma razón —aunque sigue habiendo quien no lo quiere entender—, cuando un judío abrazaba el cristianismo y se bautizaba, se le despojaba por ello mismo de sus bienes: al cambiar de condición social, pasando de «servus» a «subditus», el fisco ocupaba los bienes del converso en concepto de redención personal. Por más que los Cánones conciliares, las Decretales, las Pragmáticas, las Partidas y demás compilaciones legales clamaran contra este pésimo abuso e insistieran en la indemnidad de los bienes de los convertidos al cristianismo, los documentos muestran que, al menos hasta la Disputa de Tortosa (1413-1414), los oficiales reales siguieron considerando confiscados en su totalidad los bienes de los judíos convertidos[16].

Huelga comentar que la señoría ejercida por los monarcas sobre las personas y los bienes particulares de los judíos se extendía igualmente sobre los bienes comunes: los cementerios con sus piedras, las sinagogas con sus lámparas y ornamentos, las casas de baños, y los hospitales y cofradías con sus censos y tributos, todo pertenecía al rey. Y los judíos aceptaban el hecho y el principio de derecho con absoluta normalidad: el rabí Mor de Portugal usaba el sello real en las provisiones de justicia[17]; las célebres inscripciones de la sinagoga de Samuel ha-Leví ostentan las armas reales de Castilla y León; en los inventarios del ajuar de las sinagogas aragonesas de 1492 aparecen varias coronas de toras adornadas con esmaltes de las armas reales[18]; y la lápida hallada en Tarragona conmemorativa de la construcción de una fuente pública por la munificencia de Salomó de Blanes, lleva también esculpidas las armas reales de la Casa de Barcelona[19].

Fray Francisco Eiximenis dedica cuatro capítulos de su *Dotzè del Crestià* a dilucidar hasta qué punto los judíos e infieles que habitan entre cristianos son de veras libres y, en consecuencia, si les corresponde un auténtico dominio sobre lo que poseen. Concluye, de acuerdo con la realidad de su tiempo,

---

15 *Navarra judaica* I, Pamplona 1994, doc. 246, núm. 1-139.

16 Si no fuera así, no tendría sentido el privilegio solemne que Juan I de Aragón otorgó a Assach Golluf antes de bautizarse, en 1389, publicado por Baer, *Die Juden* cit., I, núm. 390/1.

17 *Revista de Estudios Hebráicos* I, Lisboa 1928, pág. 162.

18 *Aragón en la Edad Media* 6, Zaragoza 1984, págs. 252 y 257.

19 F. Cantera; J. Mª Millás, *Las Inscripciones hebraicas de España*, Madrid 1956, núm. 244.

que «la libertad de los infieles que moran entre nosotros es inferior a la nuestra, pero bastante amplia» («la libertat dels infels habitadors entre nosaltres és menor que la nostra, emperò és prou gran»)[20].

Muy estrecha y limitada era si la miramos con ojos modernos. Por breve relación de Crónicas conocemos la tremenda expoliación de los bienes de Samuel ha-Leví por parte de Pedro I de Castilla. Hay dos casos más de drástica expoliación expuestos en sendos estudios recientes, y a sus detalles remito por lo que tienen de ejemplar. En 1341, a la muerte del riquísimo Ezmel de Ablitas, de Tudela, el rey de Navarra decidió incautarse de 29.000 libras de la herencia, y no cejó hasta conseguir, con amenazas, coacciones y prisión, que los albaceas consintieran que él, el rey, habiéndose incautado de la totalidad, cediera a los hijos del difunto, «por causa del testament, lo que a él plazrá»[21]. En 1377, a la muerte del plutócrata Jafudá Alatzar, de Valencia, el rey Pedro el Ceremonioso se incautó igualmente de la totalidad de sus bienes y trabajó, también con amenazas y prisión, que las hijas y herederas consintieran que podía apropiarse de lo que se le antojara («puxam prendre aquella part que tindrem per bé dels béns e lexar aquella quens volrem»). Tras un arbitraje apañado, los jueces adjudicaron al rey la cantidad de 165.000 florines de oro, equivalentes a un millón ochocientos quince mil sueldos[22].

Un segundo principio, no menos operativo, que minaba la propiedad de los judíos sobre sus bienes, también se fraguó fuera de nuestro suelo, en Francia, propagado aquí por Concilios y Sínodos.

Es el discurso sobre las usuras. Lo exponían lapidariamente las Cortes de Alcalá de 1348: «El logro es muy grant pecado, e vedado asy en Ley de Natura como en Ley de Escriptura e Gracia, et cosa que pesa mucho a Dios, et por que viennen dannos e tribulaciones a las tierras do se usa».

La usura es pecado. Los judíos se sustentan de usura. Luego sus bienes han sido adquiridos con maneras ilícitas, y quien roba a un ladrón tiene cien años de perdón.

En 1328, el rey Alfonso de Aragón mandó al justicia de Daroca una provisión prohibiendo que los cristianos fueran encarcelados por deudas a judíos. La razonaba con estas palabras: «Es indecente que los judíos saquen

---

20 Francesc Eiximenis, *Dotzè del Crestià*, Valencia 1484, cap. 170.

21 *Sef* XLV, Madrid 1985, págs. 281-314.

22 *Revista d'Història Medieval* 4, Valencia 1993, págs. 65-100.

partido de algo —la usura— por lo que deben ser castigados» («Judei de eo quod penam subire merentur comodum non debent reportare»)[23].

En junio de 1492, ya decretada la Expulsión, el concejo de Iriépal, aldea de Guadalajara, presentó al Consejo Real una petición para que no se permitiera a los judíos del lugar la venta de sus inmuebles a caballeros y personas exentas, sino sólo a los pecheros, motivando su petición en el hecho de que los inmuebles habían sido adquiridos «con logros e otras formas; ... con maneras e práticas cabtelosas, como syempre fisieron en sus tratos que han tenido con los cristianos»[24].

Ante la gran cantidad de inmuebles rústicos, olivares, viñas y majuelos que aparecen en manos de judíos en el momento de la Expulsión, los eruditos modernos sacan la conclusión positiva que los judíos participaban en buena medida en la producción agraria. Los coetáneos sacaban una conclusión del todo negativa: las propiedades rústicas indicaban lo mucho que los judíos, con sus usuras, habían usurpado a los cristianos.

Precariedad sería la palabra, quizá, que mejor convendría a la vinculación de los judíos con sus bienes. De la noche a la mañana podían verse privados de ellos, legalmente o ilícitamente, qué más da!

En todas las guerras, invasiones de tropas y asaltos a poblaciones, las juderías fueron saqueadas. Omitamos el elenco completo de los episodios luctuosos, y dejemos solamente aludidas las grandes depredaciones generales e indiscriminadas: la de los *Pastorelli* de 1321, las navarras de 1328, la de la Peste de 1348, las inconmensurables de 1391, en que aparecen incendios, signo inequívoco de voluntad de destrucción, y las definitivas de 1492.

Y, en fin, para dar por terminados estos largos y enojosos prolegómenos, señalemos que los judíos, por su parte, tenían perfectamente asumida la servitud y la precariedad y, lo que es más, justificada teológicamente. Las *haskamot* de Valladolid insisten, en su último capítulo, en la prohibición del lujo en los vestidos. Y expresan el motivo: para que las aljamas «conoçcan que somos en *galut* por nuestros pecados». El discurso teórico de los judíos sobre su estatuto social coincidía, en definitiva, con el cristiano.

Hasta aquí me he referido a los bienes de los judíos en un marco general. Ya es hora que pongamos en primer plano el objetivo del Curso, que son los bienes materiales de los judíos como específicamente judíos. Puede que

23 *ACA*, Canc, Reg. 432, fol. 215r-v.

24 *Sef* XXXIV, Madrid-Barcelona 1974, págs. 375-377.

llegue un día que las viñas y las casas que en algún momento poseyeron se juzguen todavía pertenecientes a su patrimonio. Por el momento, nuestro interés se centra en aquellos bienes que hoy reconocemos en sí mismos como peculiares de judíos. Puesto que no nos es factible detenernos en todos ellos (vestidos, joyas, sellos, amuletos, lámparas, vasos, platos, marmitas etc.) contentémosnos con los más representativos.

Sin vacilar, lo más peculiar que un judío podía poseer en su domicilio era la *Micrá*. (No la llamo Biblia porque creo que deberíamos mantener la nomenclatura más propia). El judío piadoso se hacía un deber de copiar por sí mismo, a lo largo de su vida, el texto sagrado completo, o al menos el *Humas*; no en vulgares cuadernos de papel, sino en pergamino delicadamente manufacturado. Estos ejemplares de lujo, a menudo miniaturados —nunca, claro está, con figuras humanas—, recibían el nombre de *maqdasia*, se legaban de padres a hijos, y en caso de compraventa recibían un precio elevado: 30 libras, 40 libras y hasta 45 libras[25]. La llamada *Biblia de Farhi* es el ejemplar más sobresaliente de *maqdasia*; y no sin razón, puesto que la trabajó durante quince años, para sí, Cresques Abraham, el famoso pintor de mapamundis y brújulas[26]. Cuando sus primeros herederos se vieron precisados a venderla, le adjudicaron un precio astronómico[27].

Las escasas noticias sobre la cofradía zaragozana llamada de *Sefarim* o *Atoras* pueden darnos alguna luz sobre la producción del libro hebreo (religioso, por supuesto), antes de la imprenta. No debe ser casualidad que en un momento la cofradía aparezca administrada por rabí Abraham de Salinas, escribano de la aljama, es decir, un calígrafo profesional[28].

De hecho, no sabemos casi nada sobre la circulación y copia de libros hebreos. Son escasísimos los copistas que se han podido documentar, reducidos a simples nombres estampados en los colofones[29]. Apenas se conocen contratos para la copia o edición de libros, como si los rabinos y escolares se dedicaran incesantemente a este menester. El bello ejemplar del *Moré nebukim* conservado en Copenhague expresa en su colofón que fue copiado para

---

25 *Sef* XXII, Madrid-Barcelona 1962, pág. 350; vol. XXXIV, 1974, págs. 99-100.

26 *El Atlas catalán de Cresques Abraham*, Barcelona 1975, pág. 15.

27 Gabriel Llompart, *La Pintura medieval mallorquina*, vol. IV, Palma de Mallorca 1982, págs. 256-257.

28 *Sef* L, Madrid 1990, págs. 3-46.

29 *Sef* LI, Madrid 1991, págs. 3-11.

maestro Menahem[30]. Puede que fuera un encargo del mismo destinatario, pero la existencia de miniaturas que los expertos atribuyen a Ferrer Bassa, pintor de la corte, me inclina a suponer que la copia e iluminación del libro fueron encargadas por el rey Pedro el Ceremonioso para obsequiar a su alquimista. No es una suposición gratuita, porque consta que ese mismo rey compró más tarde un libro hebreo para regalarlo a su quirúrgico, maestro Bonjuha Cabrit[31].

La persecución contra la cultura rabínica se encendió también en Francia, concretamente en París. Las Disputas del siglo XIII acentuaron la consideración del judaísmo rabínico como intrínsecamente pérfido.

A partir de 1239, los soberanos de los reinos peninsulares empezaron a recibir bulas pontificias ordenando el secuestro y quema de los libros del Talmud con sus comentarios, por contener infamias y blasfemias.

La operación estaba dirigida por conversos, anteriormente grandes rabinos, a veces doblados de frailes. Luego, se ocuparon de ella los inquisidores papales y diocesanos. La persecución también se cebó en alguna obra de Maimónides[32].

En 1392 se implantó ocasionalmente el examen de los libros de los conversos de Valencia para consentirles únicamente los que pudieran tolerarse según la fe cristiana[33]. La Constitución Apostólica de Benedicto XIII, de 1415, elevó a ley general el examen y secuestro de los libros sospechosos de los judíos. La Inquisición de Torquemada se propuso erradicar de los dominios de Fernando e Isabel —los Reyes que por esta razón, entre otras, recibieron el dictado de Católicos—, todos los elementos culturales que pudieran interpretarse como judíos, sin ninguna salvedad.

En el mismo 1492, el comisario de la Inquisición que se ocupó de la Expulsión de los judíos de Egea, los reunió en la sinagoga y les obligó a

---

30 XIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó, *Comunicacions* II, Palma de Mallorca 1990, págs. 95-102.

31 Antoni Rubió y Lluch, *Documents per la Història de la Cultura catalana mig-eval*, II, Barcelona 1921, pág. 111 nota.

32 *Centre d'Estudis de la Conca de Barberà. Aplec de Treballs* 8, Montblanc 1988, págs. 59-73.

33 La comisión estaba formada por tres maestros en teología, dos de ellos confesores de la casa real, y el maestro en medicina Pedro Figuerola: *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 2, Palma de Mallorca 1887-1888, pág. 207.

entregarle todos sus libros. Después de examinados por un converso, el comisario les restituyó los volúmenes estrictamente bíblicos[34].

Expulsados los judíos, los delegados de Torquemada organizaron quemas públicas de libros hebreos y traducciones bíblicas[35]. Atemorizados, los conversos echaban al fuego sus libros de oraciones[36]. El concejo de Palencia acordó, en 1492, multar con tres reales a quienes siguieran llamando Judería a la calle que cambió su nombre por el de Santa Fe[37]. La saña de cierto inquisidor contra lo que recordara el judaísmo, le llevó, en 1498, a ordenar el raspado de los versículos del Éxodo que servían para el juramento de los judíos mallorquines[38]. El visitador de la Orden de Calatrava ordenó, en 1500, que se rascaran y se enjalbegaran las inscripciones hebreas de la iglesia del Tránsito «porque paresce cosa muy necesaria y será servicio de Dios»[39]. Afortunadamente, la orden no fue obedecida.

Si precaria era la situación legal de los bienes particulares, mucho más hemos de suponer sería la de los comunes. Para adquirir con peculio común algo tan necesario como un terreno destinado a osario, las aljamas necesitaban recabar autorización de la señoría, abonando, como es natural, los derechos pertinentes. También la necesitaban antes de habilitar un *micvé*[40], comprar una casa «para bañar los muertos», abrir un nuevo portal en la judería etc., y no digamos para levantar o reparar sinagogas.

Incautaciones generales de bienes comunes, también las hubo. A raíz de una sentencia inquisitorial dictada hacia 1315, los judíos de Mallorca fueron privados de todos sus bienes comunes y particulares. El rey Sancho se los devolvió a cambio, en contante, de la cantidad neta de 95.000 libras. Todos, excepto la sinagoga, que el rey convirtió en capilla de Santa Fe[41].

---

34 *Sef* XXX, Madrid-Barcelona 1970, pág. 355.

35 Recuerda algunas María Fuencisla García Casar, *El Pasado judío de Zamora*, Valladolid 1992, págs. 90-91.

36 *Sef* XXIX, Madrid-Barcelona 1969, pág. 238; vol. XXXIV, 1974, pág. 333.

37 *Actas del IV Congreso internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo 1988, pág. 122.

38 *Hispania* 16, Madrid 1956, págs. 365-366.

39 *Sef* LII, Madrid 1992, págs. 480-481.

40 *Sef* XXXV, Madrid-Barcelona 1975, pág. 158.

41 *Fontes Rerum Balearium* 3, Palma de Mallorca 1979-1980, págs. 160-161.

Las dos incautaciones mayores de bienes comunes se produjeron en 1391 y en 1492. En el verano de 1391, habiéndose convertido casi todos los miembros de las aljamas, éstas desaparecieron como personas jurídicas, y sus bienes revertieron al fisco, ya sea por considerarse bienes vacantes, ya sea por el superior dominio de la señoría real.

Una de las aljamas que entonces quedaron abolidas fue la de Mallorca: unos trescientos judíos murieron mártires, unos pocos pudieron huir y refugiarse, y la mayoría aceptaron el bautismo. El día 24 de enero de 1392 se presentaba en Mallorca (hoy Palma) un comisario de la tesorería real, y guiado por algunos funcionarios locales y tres conversos principales, ordenó levantar acta notarial de la incautación de los bienes comunes de la ex-aljama. La relación de ellos solamente constaba por información verbal, pues todo había sido saqueado.

Según se especifica en las mencionadas actas[42], los bienes comunes de la desaparecida aljama de Mallorca consistían en lo siguiente:

* La Sinagoga Mayor, descrita como un edificio con muchos departamentos («cum pluribus domibus»), y casi exento, pues daba a tres calles.
* Otra Sinagoga, denominada Menor, legada a la aljama por Aron Maní.
* Una planta baja y desván («botigiam et algorfam») para la administración de la aljama y vivienda del nuncio, frente al portal mayor del Call.
* Un hospital para pobres, legado testamentario de Jucef Faquim, situado en una planta baja aneja a la que fue su mansión.
* El osario, situado fuera de la ciudad pero muy cerca de ella, la mitad de cuyo terreno había sido legado a la aljama por Ayón Natjar.
* Trece censos sobre casas de judíos que tributaban a los sepultureros («ad opus *dels fossers*»).
* Más once censos que tributaban a la beneficencia («almoina») de la aljama y cofradías diversas.

El funcionario de la tesorería real juzgó, con razón, que los censos de las fundaciones benéficas de la aljama habían de ser muchos más. En Barcelona los censos pasaban de ochenta, sólo en el Call Mayor. Ante la pérdida, en el saqueo, de los libros de administración y títulos de propiedad, el comisario echó mano de la medida que consideró más eficaz para su propósito: requirió al gobernador que hiciera pregonar por la ciudad que, en el término de diez

42 *ACA*, Real Patrimonio, Maestre Racional, vol. 791, fol. 146v-171v.

días, todos los notarios que hubieran autorizado testamentos de judíos se presentaran ante el comisario aportando traslado de las cláusulas que contuvieran legados para las sinagogas, hospitales y fondos de beneficencia o al común («sinagogis, hospitalibus, elemosinis, seu publico et communi aljame»), y que también en el mismo término los conversos que estaban obligados a satisfacer tributos, los declararan al mismo comisario.

Conversos, parece que no se presentó ni uno a declarar. Notarios, sólo algunos que aportaron cláusulas de veinte testamentos de judíos, todos ellos relativamente recientes. De los legados que en su día habían constado en testamentos redactados en hebreo, nunca más se supo.

Luego, el 9 de mayo, se procedió a entregar al comisario los bienes muebles de las sinagogas, recuperados después del saqueo, y se vendieron en pública subasta. Dos rollos de la Ley, en pergamino, fueron adjudicados por 15 libras. Los pomos, cascabeles y varas de plata se adjudicaron por 31 libras y 10 sueldos. Quien más dio por ellos, adquiriéndolos, fue Luis Vidal, un converso.

En 1492 el gran desbarajuste que se produjo hace difícil indicar unas pautas claras sobre lo que sucedió o estaba previsto que sucedería legalmente con los bienes comunes.

Los decretos de Expulsión autorizaban a los judíos a vender sus bienes, sin especificar si todos ellos o sólo los particulares. En los dominios del rey de Aragón, parece seguro que corrió la consigna, desde la tesorería real, de impedir a los judíos la venta de los bienes comunes, a fin de que quedaran vacantes luego que los judíos hubieran salido. La consigna se observó en todas las localidades de la Corona de Aragón, excepto en Gerona. Justamente no se observó en Gerona, lugar de residencia del noble Joan Sarriera, baile general de Cataluña, que por razón de su oficio debía velar por el patrimonio real. Joan Sarriera, incumpliendo los deberes de su cargo, se apropió el osario de los judíos mediante un documento notarial que, fatalmente, aparece sospechoso. Quienes lo han mencionado modernamente, e incluso publicado, no han advertido que la singular y espontánea donación gratuita del osario de Gerona a Joan Sarriera, firmada por los secretarios y el consejo de la aljama en pleno, está fechada el 14 de julio de 1492, que era sábado[43].

En los reinos de la Corona de Castilla las consignas que corrieron fueron más. Los concejos pusieron los ojos en sinagogas y osarios, y procuraron

43 *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya*, Girona 1990, págs. 242-244.

sentar que debían considerarse bienes comunes del municipio. Algo tarde, el 25 de junio, los reyes expidieron aquella conocida provisión sobre la suspensión de la venta de los bienes comunes, y la retrocesión de las ya efectuadas, alegando impedimentos religiosos y jurídicos[44]. De ahí la destinación tan diversa que tuvieron en Castilla los bienes comunes de las aljamas. La tónica general, con todo, es que los reyes dispusieron de la mayoría de ellos a su libre voluntad.

Las sinagogas tienen prevista una conferencia particular en este Curso, pero no podemos orillarlas en esta de ahora.

Hasta las Decretales de Gregorio IX, promulgadas en 1234, el Derecho Canónico no legisló sobre las sinagogas. Invadiendo la esfera de lo civil, como hasta entonces se había considerado el asunto, y extendiendo el concepto de Cristiandad, la Iglesia se arrogó un arbitraje sobre todos los lugares de culto, fueran o no cristianos. Desde el siglo XIII, los judíos tuvieron que acostumbrarse, cuando necesitaban reparar o engrandecer sus viejas sinagogas, a solicitar autorización al poder civil y también al eclesiástico.

El Derecho Común prohibía taxativamente la erección de nuevas sinagogas, pero siguieron construyéndose sinagogas nuevas. Proclives al soborno, las autoridades encontraban fácilmente un pretexto para salvar el escollo legal. Deben tomarse con desconfianza aquellas autorizaciones para reparar una sinagoga cuando insisten demasiado en que se trata sólo de reparar la ya existente o, peor, cuando declaran que el edificio en tiempo pasado ya lo fue, como es el caso de la nueva sinagoga de Oña, autorizada por el abad diciendo que se veían todavía los fundamentos de la antigua[45].

Pretextos para desmantelar y confiscar sinagogas no faltaban. El motivo más socorrido era alegar que los judíos las habían construido sin licencia, cosa obvia si se trataba de sinagogas erigidas anteriormente a la introducción del Derecho Romano. Tampoco faltaban supuestos crímenes que se decían cometidos en ellas, como la circuncisión de dos cristianos alemanes, en 1311, que acarreó la confiscación de las sinagogas de Tarragona y Mallorca, donde aquellos habían sido acogidos. Habiéndose producido la confiscación en un contexto religioso, ambas sinagogas fueron convertidas en iglesia: la de Mallorca dedicada a la Santa Fe, la de Tarragona dedicada a Santa María de Nazaret, hoy todavía en pie aunque ignorada por quienes se han ocupado de

44 Pilar León Tello, *Judíos de Toledo*, Tomo I, Madrid 1979, doc. 87.

45 *Sef* XLV, Madrid 1985, págs. 65-66.

las sinagogas medievales[46]. La Constitución Apostólica de Benedicto XIII, de 1415, que ordenaba la clausura de las sinagogas de las poblaciones donde hubiera varias, dejando abierta una que no fuera suntuosa, no se aplicó en todos los obispados, pero sirvió para clausurar la de Palencia, la de Gerona y alguna más[47].

El tópico quiere que las sinagogas se convirtieran todas en iglesias. No es cierto. De las cinco sinagogas de Barcelona desafectadas en agosto de 1391, ni una sola fue convertida en iglesia. Lo fue, cuatro años más tarde, aquella que el rey había destinado para la nueva aljama que no llegó a arraigar. Tampoco en Mallorca las sinagogas fueron convertidas en iglesia en el mismo 1391. En Valencia sólo la Mayor.

Las sinagogas suelen tratarse en términos generales, sin una clasificación previa. La jurisprudencia rabínica distingue claramente entre *bet-kenéset* y *maqom la-tefilá*. En la práctica deberían clasificarse en muchas más categorías. De las sinagogas de Barcelona, por ejemplo, tengo comprobado que sólo en la Mayor existían asientos propiedad de particulares. Este solo hecho ya la distingue de las demás. Puede darse por seguro, sin vacilar, que una sinagoga de la cofradía de *talmud Torah*, o un *bet ha-midrás*, carecían de departamento para las mujeres. No todas tenían un hospital anejo, o departamentos para el estudio y la administración comunal. Si se sigue aplicando el mismo esquema a la Sinagoga Mayor de Sevilla que a las de Trijueque o Vic, los embrollos están garantizados.

Son numerosas las sinagogas conocidas por el nombre del *parnás* con cuya munificencia se construyeron, de donde algunos deducen que no debían considerarse públicas. Así se afirma, por ejemplo, de la sinagoga de Córdoba. Creo que es un error. La sinagoga erigida en Porto por Don Judah ben-Menir era la Sinagoga Mayor[48]. La sinagoga que Don Yuçaf de Ecija pretendía erigir en Sevilla estaba destinada a ser pública[49]. De la sinagoga del *nasí* Samuel ha-Leví nadie se ha atrevido a considerarla oratorio privado. Tengo la impresión que, a la larga, las sinagogas de las grandes ciudades se deben todas a la munificencia de algún *parnás*, incluso las que se remontan a la Alta

---

46 *Fontes Rerum Balearium* 3, Palma de Mallorca 1979-1980, pág. 159.

47 *Actas del IV Congreso internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo 1988, pág. 121; *Per a una Història de la Girona jueva*, vol. II, Gerona 1988, págs. 203-269.

48 *Revista de Estudios Hebráicos* 1, Lisboa 1928, págs. 179-182.

49 Baer, *Die Juden* cit. II, núm. 167.

Edad Media, como la Mayor de Barcelona. También las coronas de los rollos de la Ley y los brocados para envolverlos, suelen aparecer como donativos específicos de personas con nombre y apellido.

Si no todos, muchos hospitales eran fundaciones privadas con destino público. Lo era el de Mallorca, legado testamentario del riquísimo Jucef Faquim. Lo era el de Santa Coloma de Queralt, de Mossé Cabrit[50]. Salomón Negro fundó un hospital con cuatro camas en Lisboa[51]. Mahir Alatzar otro en Zaragoza[52], etc. Una escuela para niños judíos pobres de Tortosa («studium ad opus scolarium judeorum pauperum») era fundación testamentaria de Jucef Cohén[53]. El *heqdés* de rabí Samuel ha-Sardí, perpetuado por la bella inscripción de la calle Marlet de Barcelona, por inercia se viene repitiendo que era un hospital. Teniendo en cuenta que rabí Samuel ha-Sardí era escritor con tendencias cabalísticas, es más congruente pensar que fundara una escuela, al fin y al cabo, también obra de misericordia.

Suele insistirse tanto en la ferocidad con que el estamento eclesiástico denunciaba el escándalo del culto judío, que algunos autores se imaginan que los judíos escondían las sinagogas y «no despuntaban visiblemente de su entorno»[54]. Cabe desmentirlo absolutamente. En las grandes ciudades la Sinagoga Mayor se ubicaba en el centro de la judería, con al menos tres paredes dando al exterior, e incluso con plazuela al frente. La sinagoga de Benavente limitaba «con la cerca desta villa, e de las otras partes calles públicas»[55]. La nueva sinagoga de Cervera, construida en 1385, daba a una plaza y tenía tres de sus paredes dando al exterior[56]. Lo mismo la de Castelló d'Empúries[57]. La Sinagoga Mayor es un edificio recio, noble, sólido y muy patente. La sinagoga de Córdoba incluso hoy es casi exenta, y tiene jardín y árboles por la parte de detrás, «detalles» que nadie parece haber advertido, como si interesara mucho la arquitectura de una sinagoga y nada su entorno urbano.

---

50 Gabriel Secall i Güell, *La Comunitat hebrea de Santa Coloma de Queralt*, Tarragona 1986, págs. 70-71.

51 Ferro, *Os Judeus* cit., pág. 32.

52 *Sef* XX, Madrid-Barcelona 1960, págs. 415-416.

53 Rubió, *Documents* cit., vol. I, Barcelona 1908, núm. 71.

54 *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia* 56, Zaragoza 1987, pág. 104.

55 *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30, 1981, pág. 646.

56 Agustí Duran y Sampere, *Referències documentals del Call de Juhéus de Cervera*, Barcelona 1924, pág. 36.

57 *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya*, Girona 1990, pág. 310.

Visible desde la calle, la sinagoga nunca tiene acceso directo desde ella. Al edificio se penetra a través de un patio o atrio lateral. Un patio necesario para dejar los zapatos los días de ayuno y parar montar enramadas en la fiesta de las Cabañuelas. No es exacto decir que las sinagogas «solían tener un patio»: debían tener un patio.

El sentido de la decencia impide imaginar que hombres y mujeres franquearan la misma puerta y cruzaran itinerarios en el patio y vestíbulo. Es increíble que en la sinagoga de Córdoba las mujeres se encaramaran a su departamento, como deberían hacerlo hoy, por la escalera empinada que parte del vestíbulo. Las mujeres accedían a su departamento por otra puerta lateral o trasera que sólo ellas franqueaban. Los hombres no las veían cuando estaban dentro y tampoco cuando entraban y salían.

Tres puertas solían tener las sinagogas. Las tenía la de Jaca[58]. Las tenía la de Guadalajara, en el siglo XV convertida en mansión de los Mendoza. Según el analista de este noble linaje, era «a manera de templo mosayco, con tres puertas y una capilla»[59]. En la estancia para los hombres de la Sinagoga Pequeña de Huesca, y en la de Épila, había dos puertas que, con la de las mujeres, suman tres[60]. Cuando la Sinagoga Mayor de Barcelona, en 1396, fue alquilada a un ladrillero, se dice expresamente que tiene tres puertas dando a calles públicas; y todavía tiene tres puertas el recio y vistoso edificio de la calle principal del Call de Barcelona, donde recientemente se ha localizado, a través de documentos, la Sinagoga Mayor[61].

Aún con sus tres puertas, las sinagogas no eran edificios amplios. La de Samuel ha-Leví es descomunal, en el sentido literal de la palabra, y no debe tomarse en modo alguno como arquetípica. La Sinagoga Mayor de Mallorca construida en 1300 no tenía más de 56 palmos de largo por 36 de ancho (12x9 m)[62]. Las dimensiones que se expresan en las licencias para construir sinagogas son siempre reducidas, según los esquemas modernos: la de Albarracín estaba autorizada para 8 brazadas de largo y siete de ancho (13,3x11,6 m)[63];

---

58 *Aragón en la Edad Media* 10-11, Zaragoza 1993, pág. 657.

59 *Sef* XXXIV, Madrid-Barcelona 1974, pág. 61.

60 *Sef* VII, Madrid-Barcelona 1947, págs. 299-300; vol. LV, Madrid 1995, pág. 134.

61 *Butlletí del Col·legi Oficial de Doctors i Llicenciats en Filosofia i Lletres i en Ciències de Catalunya*, núm. 99, Barcelona 1997, págs. 60-71.

62 *Fontes Rerum Balearium* 3, Palma de Mallorca 1979-1980, pág. 157.

63 *ACA*, Canc, Reg. 1897, fol. 199v-200r.

la de Xàtiva para un cuadrado de 7 brazadas más 2 palmos y medio de lado (12 m)[64]; la de Bembibre para 35 pies de largo y 25 de ancho (10,5x7,5 m)[65]; la de Arón el Rubio de Valencia, 40 palmos de largo por 30 de ancho (10x7,5 m); la de Ezdrá del Padre, también en Valencia, 60 palmos por 32 (15x8 m)[66]; la Menor de Tarazona, 40 pies por 30 (10x8 m)[67]; etc.

De los objetos litúrgicos de las sinagogas sólo disponemos de descripciones documentales. Desaparecieron. En la Colegiata de Aguilar de Campóo, se decía conservar una lámpara de la sinagoga, pero no se encuentra, según dicen[68]. Una arqueta de madera de nogal, que se decía procedente de una sinagoga de Huesca, servía de relicario en el siglo XVII. Que el enorme lampadario de la Seo de Mallorca proceda de la sinagoga de la ciudad, es leyenda[69].

Los cementerios judíos tienen destinada también una conferencia específica en este Curso, desde el punto de vista arqueológico. Sin ánimo de invadir terreno ajeno, bien podemos hacer algunas observaciones desde el ángulo histórico.

Las creencias religiosas configuraban rígidamente el lugar destinado a sepulturas. De entrada, el contacto con los sepulcros comunica impureza. Invariablemente, pues, los osarios estaban limitados por una cerca[70], y se entraba a ellos por una puerta. Tampoco se superponían adrede los enterramientos. De ahí que sean numerosas las noticias de osarios sucesivos en las grandes concentraciones de judíos. Pronto se llenaban, y más en tiempo de epidemia[71]. Una sepultura ocupa un mínimo de 2 m^2. Una aljama mediana compuesta de 500 individuos que hubiera destinado a osario un terreno de 5.000 m^2, a la cuarta generación necesitaba procurarse un nuevo terreno o ampliar el primitivo.

---

64 *ACA*, Canc, Reg. 219, fol. 198v.

65 *Archivos Leoneses* 55-56, León 1974, pág. 99.

66 Francisco Cantera, *Sinagogas españolas*, Madrid 1984, pág. 329.

67 *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia* 56, Zaragoza 1987, pág. 120.

68 Cantera, *Sinagogas* cit., pág. 232.

69 *Fontes Rerum Balearium* 3, Palma de Mallorca 1979-1980, pág. 173.

70 No debe darse fe a documentos interesados que los presentan como un lugar abierto. Es el caso del acta municipal publicada en *Fontes Iudæorum Regni Castellæ* VI, Salamanca 1992, núm. XXI.

71 Así en Lérida por la Peste de 1348: *Sef* XXX, Madrid-Barcelona 1970, pág. 365.

Las sepulturas no se improvisaban en cualquier lugar, y el terreno, también por imperativos religiosos, debía cumplir sus requisitos. Los difuntos deben poder reposar en paz a la espera del día que suene la trompeta del Mesías. El terreno debe estar en declive, orientado hacia la Tierra Prometida, y el difunto colocado rostro arriba y en la misma orientación del terreno para que, al levantarse, pueda encaminarse derecho a la Patria. Y, a ser posible, el osario debe estar próximo a una cantera para evitar dispendios en el acarreo de las piedras tumulares.

Las piedras tumulares, llamadas *massevot*, no tenían en absoluto el sentido primero de conmemorar la identidad del difunto. Su función es indicar el lugar de una sepultura con el fin primordial de evitar que, pisándola, comunique impureza. El aspecto que ofrecían los osarios era el de un mar de piedras.

Poseemos un contrato de establecimiento de tierra para un nuevo cementerio judío en Lérida, en 1383, enormemente representativo. No me consta que haya sido analizado en detalle[72].

Por descontado, los adquirentes del terreno son los secretarios de la aljama. El terreno escogido está fuera de la ciudad, en lugar discretamente elevado y en declive, orientado a Levante («en lo mont de la casa de Gardeny»), con el río Segre a sus pies. Se le va a delimitar completamente («unam cafiçadam conclusam, ... edificandi et construendi»), y hasta este momento ha sido terreno inculto («actenus fuisse, fore et esse heremum sive toçal»). Incluso se intenta que los judíos puedan aprovecharse de las piedras de la cantera allí existente («puxen prendre pedra e pedres de la pedrera del dit mont»).

Un terreno que cumpla estas características puede que se encuentre muy cerca de la población, como es el caso de Murviedro (hoy Sagunto), en la falda del castillo que la domina. No siempre podía ser así, y no hay que admirarse que el osario de Huesca se encontrara «algo alejado de la judería»[73], y el de Calatayud a más de 2 km de la población[74]. El de Barcelona, cuya situación a media altura de Montjuïc, frente al mar, con la cantera al lado, puede considerarse arquetípica, también se encuentra a media hora de camino de las murallas antiguas de la ciudad. Las pequeñas aljamas como Épila e Illueca carecían de osario y llevaban a enterrar sus difuntos al más próximo[75].

72 *Sef* XLI, Madrid 1981, págs. 114-120.

73 *Sef* XL, Madrid 1980, pág. 88.

74 *Sef* XIII, Madrid-Barcelona 1953, pág. 363

75 *Sef* LV, Madrid 1995, pág. 146; vol. LVI, 1996, pág. 104.

Los cementerios se veían. Con leves indicaciones documentales que los ubiquen aproximadamente, también podrían «verlos» fácilmente los arqueólogos si quisieran tener presentes las condiciones señaladas. Hay que estar muy desinformado para estampar, como se ha hecho, que «las características y rasgos de un cementerio altomedieval cristiano y un cementerio hispanojudío son tan similares que es difícil diferenciarlos»[76]. Muy al contrario, unos y otros responden a cánones estructurales completamente diferentes. Un lugar de enterramiento que no cumpla, como mínimo, estar en terreno inculto, en declive, y con las sepulturas orientadas a Tierra Santa, hay que descartar que pueda ser judío. Las sepulturas recientemente excavadas en la ciudad de Valencia, estando, según se nos informa, orientadas de otra manera, no son judías[77].

Las piedras tumulares, como ya se ha indicado, sirven para señalar el lugar de una sepultura. Que se grabe en ellas el nombre del difunto, con más o menos dosis de literatura, responde a unos usos sociales que no son vinculantes. Aunque sea así, la piedra recibirá inscripción días o meses después de la inhumación del cadáver, y los familiares habrán de abonar gastos[78]. Es muy fácil que la inscripción prevista no llegue a hacerse realidad. No ha de causar extrañeza que no se conserven inscripciones hebreas de la España musulmana, y que sean tan escasas, casi singulares, las inscripciones recuperadas en muchas localidades donde sabemos que hubo aljama numerosa.

Las piedras hablan, se dice. Cabe añadir que se mueven de un lado para otro como si tuvieran patas, y a menudo, como el río Guadiana, desaparecen para volver a aparecer. En el momento de publicar el informe sobre las excavaciones de urgencia en el osario de Montjuïc, de Barcelona, en 1945, una de las lápidas desenterradas ya se daba por desaparecida[79]. Es conocido el caso de la inscripción hebrea existente en Menorca, trasladada allí desde la costa africana[80]. La lápida funeraria de Don Salomó Cresques, que se dice hallada en Fondarella (Lérida), no es creíble que proceda de esta pequeña localidad, donde nunca existió aljama; adjudicarla a la de Agramunt es puro supósito[81].

76 *Sef* XXXVIII, Madrid 1978, págs. 333-355.

77 *Saitabi* 46, Valencia 1996, págs. 261-275.

78 Una *massebah* grande, bien cortada por un cantero profesional, no era barata. La de Vivó Abdalhac, de Mallorca, costó 12 libras en 1386: *Analecta Sacra Tarraconensia* 46, Barcelona 1973, págs. 95-96.

79 *Sef* VII, Madrid-Barcelona 1947, lámina XI.

80 Cantera; Millás, *Las Inscripciones* cit., núm. 225.

81 *Ibídem*, núm. 202.

Dado que hablan y se las toma como testigos elocuentes del pasado, no han faltado desaprensivos que han fabricado inscripciones para «probar» hechos imaginados por ellos. Es el caso de las inscripciones de Carmona y de Sagunto, que alguien todavía intenta rehabilitar[82]. Parece que no han sido escasos los epigrafistas que han caído en la tentación de fabricar nuevo material de su especialidad. El profesor Millás, sin plantearse criterios, dio por auténticas todas las inscripciones que se le presentaron. El profesor Cantera sólo una vez rechazó como espúreo un capitel con inscripción bíblica hallado en poder de un traficante de antigüedades[83].

Estamos de acuerdo que es difícil sentar criterios de autenticidad y de falsedad. Deberíamos estarlo también para no dar la autenticidad siempre por supuesta, o, al menos, no alentar a los falsarios. El profesor Cantera terminaba su estudio sobre la famosa pileta trilingüe de Tarragona, hallada en poder de un coleccionista de antigüedades, con estas imprudentes palabras: «La nueva inscripción deja abierta la esperanza a próximos y quizá notables descubrimientos arqueológicos hebreos en España»[84]. Las esperanzas se vieron colmadas. Pocos meses después, aparecía en la misma Tarragona, también sin contexto arqueológico, una inscripción judía bilingüe de la época tardorromana, de la que se comentaba, con extrema candidez, que «ofrece notoria semejanza con el texto latino de la célebre lápida trilingüe de Tortosa»[85].

El judaísmo deja a sus muertos en paz. Cuando todavía había judíos, los viejos osarios daban la impresión de abandonados. Mucho más, naturalmente, cuando los judíos se vieron obligados al exilio. Las piedras de los osarios eran fácilmente aprovechables. Las grandes en forma tumular, invertidas y vaciadas, servían para abrevadero de animales o pilas de fuentes públicas. Las rectangulares, aserradas, para dinteles de puertas y ventanas. Y todas, en general, se ofrecían más a mano que las que debían extraerse de las canteras.

Por orden del rey Juan I, en 1392, las piedras del osario de Valencia fueron llevadas al Real[86]. Las de Tortosa sirvieron para reparar los muros de

82 *Sef* LV, Madrid 1995, págs. 239-256. Que el lugar donde se decía haberse encontrado el sepulcro especial y el epitafio de Adoniram coincida con el osario, no es signo de autenticidad. Lo que más abunda en un osario, son los sepulcros.

83 *Sef* XXVI, Madrid-Barcelona 1966, págs. 305-307.

84 *Sef* XV, Madrid-Barcelona 1955, pág. 156.

85 *Sef* XVII, Madrid-Barcelona 1957, págs. 5-6.

86 *ACA*, Canc, Reg. 1963, fol. 175r.

la ciudad, y allí se ha podido recuperar algún epitafio[87]. También las de Lérida fueron tomadas por los paers, en 1380, para rehacer los muros[88]. Las piedras del Montjuïc de Barcelona fueron vendidas a partir de 1392 para pagar deudas de los conversos. Las de Perpiñán fueron subastadas en 1420 por orden del rey Alfonso. Todas las piedras del osario de Mallorca se echaron al mar, en 1424, por orden de los jurados, para construir el muelle[89].

La Historia empuja el legado hispanojudío hacia el silencio. Aquí nos hemos reunido, aquí estamos, para conservarle la voz.

87 *Sef* XV, Madrid-Barcelona 1955, págs. 389-393.
88 *ACA*, Canc, Reg. 809, fol. 193r-v.
89 *Analecta Sacra Tarraconensia* 46, Barcelona 1973, pág. 114.

ARTE CEREMONIAL JUDÍO

Elena Romero
CSIC-Madrid

Antes de entrar en el examen del arte ceremonial judío, conviene hacer algunas precisiones introductorias.

Dada la vida mayoritariamente enclaustrada de las comunidades judías en la diáspora, y quizás también a causa de la reserva mostrada por algunos rabinos hacia las artes plásticas, desde la destrucción del segundo Templo hasta la emancipación del siglo XIX el arte judío se ha centrado principalmente en la construcción y decoración de sinagogas y en la producción de objetos ceremoniales, los cuales se usan no solamente en la sinagoga sino también en el hogar, durante los sábados y las festividades, así como en los ritos del ciclo vital.

Asimismo, desde la antigüedad hasta el siglo XIX no se puede hablar de un arte propiamente judío, sino que en cada momento los judíos se han servido para su arquitectura y para su arte mobiliario de los materiales, técnicas, modas y estilos propios de los pueblos con los que han estado en contacto en los distintos lugares donde han habitado. Lo singular y específico son, pues, los motivos ornamentales —y no todos— y la función específica de edificios y objetos.

Entre los motivos ornamentales más frecuentes cabe señalar algunos que comparten con otros pueblos, como coronas, escudos, leones rampantes y águilas, amén de motivos geométricos y florales; otros son de uso específico o mayoritario por parte de los judíos, como la *menorá* o candelabro de siete brazos, las tablas de la ley, los instrumentos del Templo, las dos columnas salomónicas, el *maguén David* o estrella de seis puntas formada por dos triángulos equiláteros superpuestos en sentido opuesto, en el mundo asquenasí las figuras de Moisés y Aarón, y en general el uso de la letra hebrea como elemento ornamental.

Cabe también señalar que durante su larga Edad Media muy pocos han sido los judíos que se han dedicado a las artes plásticas y pictóricas, no ya en el campo del arte religioso sino tampoco en el profano; su actitud hacia tales artes ha sido más que negativa, ambivalente, y la causa de ello no parece ser la prohibición bíblica de fabricar imágenes (*Ex* 20:4 y *Deut* 5:8 y sobre todo 4:16-18), la cual se entiende como relativa a las que se hacen con fines idolátricos. Efectivamente, los judíos han usado también el arte figurativo incluso para usos religiosos y litúrgicos; citemos un par de ejemplos: la sinagoga de Dura Europus (Siria) del siglo VI, profusamente decorada con frescos que recogen variadas escenas bíblicas; y las miniaturas figurativas de libros religiosos (Biblias, *Hagadot*, oracionales) iluminados desde la Edad Media en adelante. Pero lo que sí resulta evidente es que en determinados períodos y contextos los judíos han imitado las tendencias iconoclastas de sus vecinos musulmanes, y que en determinadas áreas, la muy profusa iconolatría católica ha desarrollado el rechazo de los judíos por las artes figurativas.

La escasa participación judía en las artes plásticas durante la Edad Media la intentan explicar algunos críticos por varias razones, de las cuales mencionaré las más repetidas: contrariamente a lo que sucedía con los cristianos, los judíos, con un elevado porcentaje de personas letradas y familiarizados por su sistema educativo con la historia bíblica, no necesitaban de su representación plástica como único sistema para conocerla; el culto a los santos hace que en las iglesias el arte pictórico y plástico sea imprescindible, mientras que tal culto no existe en el judaísmo; etc.

Finalmente quiero señalar que en mi exposición no voy a ocuparme del arte judío antiguo; a la hora de examinar detalles arquitectónicos y de poner ejemplos me ceñiré mayoritariamente a los ámbitos hispano y sefardí; y no trataré de la importante faceta de la iluminación de manuscritos y la decoración de impresos, ya que en este curso hay otra conferencia dedicada al tema. Por la misma razón mi exposición sobre la sinagoga desarrollará sólo aspectos arquitectónicos y ornamentales.

A. SINAGOGAS

1. Arquitectura sinagogal

Como ya he adelantado, no se puede hablar en términos generales de una arquitectura judía y lo que en ella hay de singular es la selección de ideas preexistentes y su adaptación a las necesidades propias; sólo desde el siglo XVI al XVIII los judíos de la Europa oriental lograron crear un concepto arquitectónico propio. Así pues, en cada momento los judíos se han servido de los materiales de construcción, las modas y los estilos propios de la época y país de asentamiento, lo que ha dado lugar a una gran variedad de formas arquitectónicas a todo lo ancho y lo largo de Europa.

Ya que los judíos en Europa no han tenido nunca poder político, su único edificio suntuario son las sinagogas, las cuales tienen un papel importante no sólo como lugar de oración sino también como centro comunal. Su uso como lugar de oración es lo que ha determinado su estructura interna: la sinagoga, sustituto del Templo, responde a una concepción del culto basada en la participación de todos los feligreses en una liturgia colectiva.

Por muy diferentes que sean sus rasgos arquitectónicos, todas las sinagogas tienen sin embargo algo en común: aquellos elementos que vienen determinados por la práctica religiosa. Deben estar orientadas hacia Jerusalén; y en su interior los dos puntos que según las exigencias de la liturgia constituyen los centros de atención son: el *hejal* o *arón hacodeš*, especie de armario, arca o nicho en el muro del edificio orientado hacia Jerusalén, donde se guardan los rollos de la ley (*sefarim*) preceptivos en la lectura sinagogal; y la *tebá* o *bimá*, pupitre colocado habitualmente sobre una tarima donde se sitúa el oficiante para dirigir la oración y llevar a cabo las lecturas preceptivas. Además, una sinagoga debe contar con asientos para los fieles, generalmente bancos, y con una *'aźará*, espacio reservado para las mujeres. Nada hay prescrito sin embargo sobre el emplazamiento de cada uno de los elementos mencionados, y las soluciones que se han dado al respecto caracterizan los determinados estilos arquitectónicos judeoeuropeos.

Sobre los edificios sinagogales han pesado no sólo las prescripciones rabínicas, sino también las legislaciones musulmana y cristiana, siempre en conflicto con la primera. Las leyes rabínicas, dictadas para la vida judía en Palestina y Babilonia que se desarrollaba en circunstancias mucho más libres, requerían que las sinagogas ocuparan el lugar más elevado del área; pero los

musulmanes y cristianos promulgaron leyes tendentes a restar grandiosidad al exterior de las sinagogas, limitando su ornamentación y su altura, la cual no podía sobrepasar la de mezquitas o iglesias. En determinados períodos se prohibió construir nuevas sinagogas y rehabilitar las antiguas.

Como resultado de todo ello, y también del propio interés judío en no llamar la atención, puede decirse que hasta la emancipación la mayor parte de las sinagogas europeas suelen tener una apariencia externa austera y pobre, sin apenas diferencias con los edificios del entorno. Recuérdese también que las sinagogas carecen de campanarios o de minaretes, elementos que subrayan claramente en el exterior la presencia de iglesias y mezquitas.

En cuanto al problema de la altura, los judíos lo han solucionado de forma simbólica, bien construyendo parte del edificio bajo el nivel del suelo, con lo que se ganaba altura en el interior, bien añadiendo una disimulada pértiga sobre la techumbre para darle mayor altura.

La mayoría de las sinagogas medievales no pasaban de ser más que una habitación; pero sabemos de algunas mayores que en el propio edificio o en dependencias anejas albergaban la escuela, la sede del tribunal rabínico, el baño ritual, el horno, las oficinas comunales, el hospital para viajeros, etc.

Ya he mencionado cómo los rabinos de la antigüedad habían sido permisivos en cuanto a la ornamentación interior, no estando prohibido el uso de mosaicos y frescos; sin embargo, hubo alguna oposición a la decoración representativa que podía distraer la concentración de los fieles. En los tiempos medievales, primero por influencia del Islam que no permite la representación figurativa, y más tarde por la del ascetismo cristiano, los judíos tendieron a la sobriedad en la decoración de sus sinagogas, absteniéndose de los elementos figurativos.

Las sinagogas de los reinos hispanos son en general de estilo mudéjar con algunos elementos de influencia gótica. En el interior, la decoración, también mudéjar, suele ser a base de mocárabes con motivos florales y geométricos, a los que se añaden franjas con inscripciones en hebreo. En la Península han convivido dos estructuras: la dividida en varias naves por filas de columnas octogonales, como Santa María la Blanca de Toledo, de cinco naves, y la sinagoga de Segovia, hoy iglesia del Corpus Christi; y la de una sola nave, como El Tránsito de Toledo y la sinagoga de Córdoba. En estas dos últimas, una galería situada en el piso superior y abierta sobre la sala de oración constituye el espacio reservado para las mujeres.

El problema del equilibrio entre los dos focos de atención arriba mencionados se solucionó en el mundo hispanohebreo mediante un sistema bipolar: el arca en el lado este y el estrado apoyado en el muro oeste, quedando así los dos elementos frente a frente. Recordando los púlpitos de las iglesias y mezquitas, el estrado solía situarse considerablemente elevado sobre altas columnas y a él se accedía mediante unas escaleras.

Tanto el arca como el estrado y pupitre del oficiante son los elementos en los que los artífices han desplegado su habilidad en el tallado de la madera, destacando por su belleza los renacentistas y barrocos de las sinagogas italianas. El estrado suele estar provisto de una balaustrada de madera tallada o de hierro forjado y con frecuencia lo cubre un dosel sostenido por columnas.

2. Objetos sinagogales

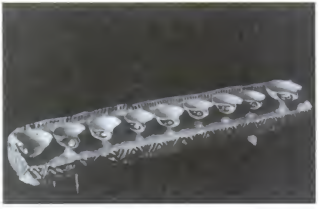
Son contados los objetos ceremoniales judíos que nos han llegado anteriores al siglo XVI y tampoco son muy abundantes los conservados de ese mismo siglo y el siguiente; así pues, puede decirse que en general las piezas que hoy día se exhiben en sinagogas y museos proceden de los últimos trescientos años. Sin embargo, el lector debe tener en cuenta que, aunque los objetos que hoy se conservan son mayoritariamente modernos, puede hablarse de ellos en términos generales, ya que siendo inmutable la norma religiosa que prescribe su uso, tales objetos han acompañado desde siempre la vida del judío y de las comunidades judías.

El objeto sinagogal más preciado es el *séfer Torá* o rollo de la ley, siendo frecuente que las sinagogas alberguen más de uno. Consiste en un rollo de pergamino compuesto por varias tiras cosidas entre sí que se sujetan en sus dos extremos a sendas varas. Los rollos se guardan bien en estuches de madera recubiertos con cuero o metal, generalmente plata labrada, bien envueltos en un manto o funda (*mapá* o *me'íl*), cerrado por arriba salvo un par de agujeros y abierto por abajo, que suele ser de seda o de terciopelo ricamente bordados. Los rollos se sujetan mediante una larga banda de lino o de seda; en determinadas comunidades era costumbre que las madres las fabricaran con la pieza de lino usada en la circuncisión de un hijo, y cuando a la edad de cuatro o cinco años el niño visitaba por primera vez la sinagoga, hacía entrega de la banda, en la que bordados o pintados solían aparecer su nombre, bendiciones tradicionales deseándole virtudes y beneficios y también escenas alusivas.

Menorá *o candelabro de siete brazos; a la izquierda un* talit *o manto de oración.*

Séfer Torá *o rollo de la ley para uso sinagogal; está recubierto con el manto o* mapá, *sobre el que pende el* tas *o placa votiva, y rematado por el* kéter *o corona.*

Representación de una mesa de sábado: candelabros, oracional con el texto de las bendiciones y copa para la bendición del vino o quiḏúš.



Ḥanukiyá, *candelabro de ocho candelas más una novena denominada* šamáš, *propio de la fiesta de* Ḥanuká.

Carraca, propia de la fiesta de Rurim.

Estuche con los instrumentos necesarios para la circuncisión.

Ketuḇá *o contrato matrimonial.*

Amuleto.

Sobre la funda del *séfer* se colocan otros adornos votivos de latón o de plata labrada. Encajados en los extremos de las varas van los llamados *rimonim* ('granadas') o *tapuḥim* ('manzanas'), generalmente adornados con campanillas; y también sobre la funda puede ir el *kéter* o '*atará* ('corona'). Sobre el manto se suele colgar el *tas* o pectoral, placa votiva generalmente de plata y adornada a veces con piedras semipreciosas.

Para la lectura del texto sagrado el oficiante se ayuda de un puntero rematado en una *yad* ('mano') con un dedo extendido, hecha de plata, madera o marfil, la cual frecuentemente se adorna con incrustaciones de piedras semipreciosas.

El arca se cierra con puertas, generalmente de madera o de bronce labradas, y se cubre con una cortina, el *parójet*, hecha de terciopelo o de brocado ricamente bordado. Con ocasión de las conmemoraciones solemnes de *Roš hašaná* ('Primero de año') y *Yom Kipur* ('Día del perdón'), la cortina habitual de colores vivos se cambia por otra blanca. Delante del arca suele colgar el *ner tamid*, una lámpara permanentemente encendida.

Otros objetos sinagogales son bancos y sillerías de madera noble labrada, *mapot* o tapices de paño bordado para cubrir el pupitre del oficiante, platos y alcancías para recolectar los fondos destinados a las organizaciones de beneficencia, lámparas votivas —de aceite en las sinagogas sefardíes y de velas en las asquenasíes—, etc.

3. Objetos personales de culto

A todo lo anterior debemos añadir los objetos personales de culto, que si bien forman parte del ajuar casero, son primordialmente de uso sinagogal.

Señalemos en primer lugar los oracionales, cuyas cubiertas pueden ser de tafilete, cuero repujado, madera noble, nácar o metales preciosos ricamente labrados y generalmente con manecillas de plata. A ellos hay que añadir otros varios objetos litúrgicos. El taled (hb. *talit*) o manto de oraciones, antigua vestidura habitual de los varones, que con el paso del tiempo quedó restringido a un uso litúrgico; puede estar hecho de lana, lino, algodón o seda, y es habitualmente blanco con bandas azules o negras y está rematado en sus cuatro ángulos por los *ŝiŝiyot* o fimias (sing. *ŝiŝit*, 'flecos, fimbrias'); en ocasiones la parte superior, en torno al cuello y sobre los hombros, la forma una pieza de tela cosida al manto con hilo de plata a veces adornada con pedrería. Los *tefilín* o filacterias, par de estuchitos de cuero que contie-

nen un pergamino con pasajes bíblicos y que se prolongan en unas correas con las que se fijan en el brazo izquierdo y en la cabeza durante la oración de diario de la mañana. Las bolsas o fundas para guardar las filacterias y el taled, generalmente de terciopelo, bordadas con el nombre del propietario y grecas variadas. La *kipá* o solideo de terciopelo o de seda bordado. Etcétera.

B. OBJETOS CEREMONIALES PARA LAS FESTIVIDADES

Algunos de los más bellos objetos ceremoniales corresponden a la celebración de los sábados y festividades, los cuales además de encontrarlos en las sinagogas, forman también parte destacada del ajuar casero. Mencionaremos en primer lugar los correspondientes al sábado y después los de otras fiestas, siguiendo el orden del calendario litúrgico judío.

1. El sábado

El sábado es la fiesta por excelencia del judaísmo, y como sucede con los días del calendario judío, se inicia con la puesta del sol de la víspera. Antes de la caída de la tarde del viernes es preceptivo encender velas en la casa, y para tal fin se han producido, tanto en bronce como en plata, lámparas de varios brazos ricamente decoradas y candelabros ornados con figuras de animales y flores.

Otro objeto sabático —usado también en otras fiestas— es el cáliz para el *quiḏúš* o bendición del vino, realizado en materiales muy variados, desde metales preciosos a cristal, que suele estar adornado con frases hebreas de la bendición ritual, el nombre del propietario y motivos florales. También son prescriptivos para la ceremonia de salida del sábado los recipientes de especias olorosas, de uso en la ceremonia de la *habdalá* ('separación') que marca el fin del día santo y el principio del profano: en ella se aspira el aroma de especias guardadas en un recipiente, se enciende una vela, se bebe una copa de vino y se apaga la vela en las gotas derramadas en un plato, todo ello acompañado de las bendiciones correspondientes. Tales especieros han sido sin duda el objeto favorito para la creatividad de los artesanos judíos, quienes los han producido generalmente en plata y de tamaños y formas muy variadas, imitando torres, flores, frutos, peces, pájaros y hasta molinos de viento.

2. Roš hašaná y Yom Kipur

En estas dos conmemoraciones solemnes del calendario judío (entre septiembre y octubre) es preceptivo en el rezo sinagogal el uso del *šofar*, cuerno de carnero, chivo, cabra montés, antílope o gacela, preparado para uso musical y con diversos y complejos toques, que es uno de los instrumentos más antiguos aún en uso que se conservan. En el antiguo Israel se usaba para proclamar el año jubilar, en la festividad de Primero de año y también en procesiones, para llamar al combate, etc. Durante la Edad Media el *šofar* se tocaba también en los ayunos, en las excomuniones y en los funerales; y en la tarde de los viernes mediante tres toques que sonaban a intervalos se avisaba a los trabajadores del cese de sus tareas, señalando el tercero el encendido de las velas. Hoy día su principal uso litúrgico es en *Roš hašaná* ('Primero de año') con varias series de toques durante el servicio sinagogal. El *šofar* no puede estar pintado, pero sí grabado.

3. Sukot

La fiesta de *Sukot* o de las Cabañuelas, que generalmente cae en octubre, en el tiempo de la cosecha, dura siete días en los que se debe residir o al menos hacer las comidas principales en *sukot* (sing. *suká*), cabañas construidas en huertos o azoteas en conmemoración de los cuarenta años en que el pueblo de Israel estuvo de travesía por el desierto camino de la Tierra prometida, y en las que es preceptivo realizar las principales comidas. En las *sukot* comunales se acostumbra después del servicio religioso a dar a los fieles una copa de vino y un bocado de pan sobre los que se dicen las correspondientes bendiciones. Para construir la *suká* —algunos de cuyos requisitos son estar al aire libre, tener al menos tres paredes y por techumbre una cubierta de ramaje que deje pasar la luz del sol y permita distinguir las estrellas—, se han buscado a lo largo de los siglos soluciones que ateniéndose a las prescripciones bíblicas estuvieran de acuerdo con el clima, los materiales disponibles y los gustos de los propietarios. Se han conservado algunas con el interior profusamente decorado con pinturas en las que se combinan temas religiosos y profanos.

4. Ḥanuká

La fiesta de *Ḥanuká* ('Luminarias o Consagración'), por diciembre, conmemora la purificación y reinauguración del Templo de Jerusalén en el año 165

a.E.c. tras la victoria de los macabeos sobre los griegos seleúcidas. Se celebra durante ocho días y su ceremonia principal consiste en encender en la casa una lámpara de ocho candelas y una auxiliar, que recibe el nombre de *ḥanukiyá*, pieza de especial desarrollo en el arte ceremonial judío. Se ha fabricado en materiales muy diversos: barro, piedra, bronce, latón, estaño, cobre, porcelana, cerámica, cristal y plata, y se dividen en dos familias claramente diferenciadas: las del tipo candelabro para sostener velas, y las de pared, formadas por una pieza vertical en cuya base están los recipientes para las candelas, generalmente alimentadas con aceite. Unas y otras pueden estar profusamente adornadas con motivos que representan árboles, animales, escenas bíblicas y sucesos históricos.

Entre los asquenasíes también son propios de esta fiesta los trompos, fabricados en diversos materiales, como hueso, marfíl, madera, etc., y decorados en sus cuatro caras con las letras *nun*, *guímal*, *hé* y *šin*, iniciales de las palabras *nes gadol hayá šam* (lit. 'un milagro grande hubo allí') con la que se alude al prodigio que ocurrió con motivo de la reinauguración del Templo: un odre de aceite puro, con el que se podía mantener encendido el candelabro sólo durante un día, duró sin embargo ocho días, dando tiempo a los sacerdotes para preparar nuevo aceite.

5. Purim

La fiesta de Ester o de *Purim* ('Suertes'), que se festeja en marzo y algunas veces a finales de febrero, conmemora un acontecimiento ocurrido a mediados del siglo V a.E.c.: la salvación de los judíos de manos de sus enemigos en el reino persa del rey Asuero, al que algunos historiadores identifican con Jerjes. La historia se relata en el libro bíblico de *Ester*, el cual se lee en la sinagoga en un rollo de pergamino o *meguilá*, más pequeño que el del *séfer Torá* y a diferencia de éste sujeto a una sola vara. Es la celebración más festiva del judaísmo —con cierto aire carnavalesco—, en la que es preceptivo repartir limosnas, intercambiar regalos, en especial dulces, y hasta excederse en la comida y en la bebida; en ella también se acostumbra a jugar a juegos de azar. Para guardar el rollo de la *meguilá* se han fabricado estuches cilíndricos de metales preciosos, madera o marfil, profusamente decorados.

En esa misma fiesta los niños suelen usar carracas que hacen sonar cada vez que durante la lectura sinagogal se pronuncia el nombre de Amán, el perverso ministro del rey Asuero; tales carracas son generalmente de madera, a veces labrada, pero también las hay de marfil.

6. Pésah

La fiesta de *Pésaḥ* ('Pascua'), por marzo o abril, que dura ocho días, señala el comienzo del nuevo ciclo agrícola con la llegada de la primavera y conmemora la constitución de los descendientes del patriarca Jacob en un pueblo homogéneo, que obtuvo su libertad con el éxodo de Egipto. Con la destrucción del Templo y la dispersión del pueblo judío, la fiesta perdió su carácter agrícola y quedó desdibujado su significado de fiesta de la libertad, convirtiéndose en una celebración vinculada mayoritariamente con las prescripciones alimentarias. La celebración casera se inicia con la ceremonia del *séder* ('orden') o cena ritual. Preside la mesa una bandeja en la que figuran ciertos manjares simbólicos: tres panes ácimos o *maŝot*; hierbas amargas o *maror*, habitualmente lechuga y apio, que simbolizan las amargura de los judíos en la esclavitud de Egipto; un hueso o *zeroa'*, en recuerdo del cordero que se sacrificaba en el Templo; el *ḥaróset*, especie de pasta dulce hecha con almendras, manzana y vino, como símbolo del mortero que los israelitas preparaban para la construcción de las ciudades del Faraón en los tiempos de su esclavitud en Egipto; y un huevo duro; es prescriptivo además beber cuatro copas de vino. En la mesa del *séder* se lee la *Hagadá*, relato del éxodo que contiene textos de muy diversas épocas, los cuales están especialmente orientados a instruir y explicar a los niños el significado de la fiesta.

El *séder* de Pascua ha dado lugar a varios objetos ceremoniales entre los que sobresale la bandeja en la que se colocan los alimentos simbólicos, usada al menos a partir del siglo XII. Los materiales en los que se fabrica son muy variados: parece que los hispanojudíos usaron también cestillos de mimbre; desde el Renacimiento en adelante, si bien la mayoría son de peltre, también las conocemos en madera, cobre, bronce, porcelana, fayenza, etc.; entre las de cerámica destacan las fabricadas en el norte de Italia (siglos XVI-XVIII). Los motivos usados en la decoración son también muy variados: símbolos judíos (*menorá*, *maguén David*) o motivos heráldicos; escenas del relato del éxodo de Egipto y de otros pasajes bíblicos; episodios de la *Hagadá* (los rabinos de Bené-Berac, los «cuatro hijos», los personajes de la canción *Ḥad gadiá* que se canta al finalizar el *séder*, etc.); los nombres y figuras de los alimentos simbólicos; las palabras clave del ritual del *séder*; inscripciones en hebreo (bendición del vino, las palabras arameas «Halaḥma 'aniá» 'Este pan de la aflicción', etc.); imágenes de los santos lugares; los signos del zodíaco; etc.

Destacan por su especial diseño las alemanas de tres pisos para colocar en ellos los prescriptivos sendos panes ácimos; en otras comunidades la bandeja se cubre con un paño bordado con tres alojamientos que cumplen idéntica finalidad.

Amén de la bandeja, la cena ritual requiere otros utensilios: un cuenco con agua y sal, como símbolo de las lágrimas de los israelitas, en el que se mojan las hierbas amargas; un recipiente para diluir el *ḥaróset*; y un aguamanil. Todos ellos constituyen piezas decorativas fabricadas en materiales diversos.

C. OBJETOS CEREMONIALES DEL CICLO VITAL

La *Torá* ('Ley religiosa') regula la vida entera del individuo desde la cuna hasta la tumba, y varias de las ceremonias del ciclo vital requieren objetos especiales.

1. Circuncisión

De las ceremonias preceptivas del ciclo vital la primera es la circuncisión (*berit milá*), que tiene lugar —siempre que la salud del niño lo permita— el octavo día del nacimiento del varón judío en señal de la alianza (*berit*) del pueblo de Israel con Dios. Se suele llevar a cabo en la sinagoga, y el instrumental del circuncidador o *mohel* consta de cuchillos, pinzas protectoras en forma de escudete, redomas para recoger la sangre —que después se entierra junto con el prepucio cortado— y para los productos astringentes, y una bolsa en forma de lira que les sirve de estuche, todo ello ricamente adornado con escenas del sacrificio de Isaac y otras propias de la circunstancia.

Entre los objetos que tienen que ver con esta ceremonia hay que destacar la llamada silla de Elías o trono reservado para el profeta, quien según la tradición debe estar presente. Son frecuentes las sillas o bancos de dos plazas, una para el padrino y otra para el profeta; y destacan por su singularidad las de las sinagogas de Provenza, muy pequeñas y permanentemente colocadas en un lugar elevado en el mismo muro del arca.

2. Matrimonio

Por lo que se refiere al ritual del matrimonio, la novia se sienta bajo un baldaquino o dosel (*ḥupá*), profusamente decorado, que simboliza el tálamo nupcial. Amén del dosel, constituyen objetos aptos para la decoración los

anillos y las *ketuḫot* o contratos matrimoniales. Entre los anillos de boda resultan especialmente singulares los de la tradición italiana (siglos XVI-XIX) y alemana (siglos XVI-XVII); sobresalen por su belleza y originalidad los italianos, gruesos anillos de oro con bellas filigranas o de esmalte, adornados a veces con una especie de castillete, que simboliza a la vez el Templo y el futuro hogar.

Ha sido costumbre habitual en la mayoría de las comunidades judías la iluminación y decoración de las *ketuḫot*, conociéndose ejemplos medievales tanto de Alemania (1392) como de los reinos hispanohebreos. Sin embargo, las piezas más notables son las del siglo XVI procedentes de Italia, de algunas comunidades sefardíes de Marruecos y de los Balcanes, y de judíos del cercano y lejano este.

Salvo la modestia en el atuendo y el uso de un velo que cubra el rostro de la novia, nada hay prescrito en la religión judía sobre los trajes de boda; por tanto la vestimenta para tal acontecimiento ha seguido las modas y estilos propias de cada época y de su ámbito cultural. Cabe quizá señalar aquí el traje llamado «de berberisca», propio de la tradición sefardí de la zona del Estrecho de Gibraltar. Se trata, como su nombre indica, de un traje de fiesta adoptado de la tradición autóctona y consta de los siguientes elementos: una falda larga y muy amplia llamada *ĵialdeta*, que se arrolla a la cintura y se complementa con un corpiño, denominado *punta*; ambas prendas son de terciopelo profusamente bordado con hilo de oro y van sujetas por la *cuchaca*, faja ancha de seda bordada en oro; sobre todo ello se viste el *jasot*, especie de chaleco descotado, también de terciopelo bordado en oro, con mangas largas y anchas de gasa bordadas en oro. Al vestido se suma además un complejo tocado compuesto por dos diademas o tiaras, la *sfifa* y el *ḥemar*, adornadas con perlas finas y piedras preciosas; la *ojayá*, banda ancha de seda y oro entretejidas, que se prende del tocado y cae por la espalda hasta los pies; y un gran velo blanco de gasa que cubre la cabeza de la novia. Tal vestido, incorporado a la tradición sefardí quizás a partir del siglo XVIII, lo viste hoy día la novia en la denominada «noche de paños», fiesta habitualmente casera que precede al día de la boda.

3. Muerte

Sobre los cementarios judíos, de los que no voy a ocuparme ya que en este curso hay una conferencia relativa al tema, quiero sin embargo hacer resaltar

la sobriedad de su decoración. Las lápidas, generalmente de mármol —bien sean cipos o piedras horizontales, a veces en forma de prisma que recuerda la forma de un ataúd que puede apoyarse sobre una base rectangular—, amén de algún símbolo judío o adornos florales, no suelen llevar más decoración que el *maguén David* e inscripciones en hebreo, recogiendo los datos del muerto y eulogias al uso.

Llama la atención por lo infrecuente el cementerio sefardí de Ouderkerk, a pocas leguas de Amsterdam, junto al río Amstel, inaugurado en 1614. Sus espectaculares mausoleos contrastan con la habitual sobriedad de los cementerios judíos, y los símbolos de sus lápidas, en las que trabajaron famosos escultores holandeses, reflejan una profunda influencia católica.

D. OTROS OBJETOS CEREMONIALES

Para terminar hay que mencionar otros objetos, alguno prescriptivo, como la *mézuźá*, y otros votivos o decorativos que están relacionados con la creencia religiosa o con sus manifestaciones populares.

1. La meźuźá

Las casas y edificios públicos judíos deben tener en las jambas de las puertas una *meźuźá*, estuche que contiene un pergamino enrrollado que lleva escritos unos pasajes de la oración de la *šemá'* o profesión de fe del judaísmo; los estuches se han fabricado en diversos materiales, desde los más nobles a los más corrientes —metales preciosos o no, madera e incluso porcelana— y con innumerables diseños y formas.

2. Los ŝiviti

Se trata de tablas votivas de adorno sinagogal y casero, usadas desde el siglo XVIII en adelante; reciben tal nombre a partir de la palabra inicial del salmo 16.8 *He puesto a Dios siempre delante de mí* que aparece en su ornamentación. Muchos de ellos están profusamente decorados, siendo los motivos más comunes el candelabro y edificios y mapas que representan los santos lugares de Tierra santa. Se han hecho de madera pintada y también de papel decorado con pintura, tinta y aplicaciones de papel cortado.

3. Calendarios para el 'ómer

Se trata de paneles decorados con la cuenta del *'ómer*, nombre que recibe el período de 49 días que media entre la mañana del segundo día de Pascua, en el que antiguamente se realizaba la ofrenda al Templo de una medida de cebada u *'ómer*, y la fiesta de *Šabu'ot* o Pentecostés, en la que se ofrendaban las primicias de campos y huertas. Para seguir con facilidad la cuenta era bastante común tener en las casas calendarios de este tipo.

4. Los amuletos

Aunque no son objetos propiamente relacionados con las prescripciones cultuales, sí lo están con la creencia supersticiosa arraigada prácticamente en todos los pueblos del mundo.

Son relativamente frecuentes los destinados a los niños para preservarlos del mal de ojo, elaborados frecuentemente en metal decorado con variadas inscripciones hebreas. Los judíos afincados en países árabes han incorporado a su acervo cultural símbolos de buena suerte propios del mundo islámico, como por ejemplo, la llamada «mano de Fátima», etc.

BIBLIOGRAFÍA ILUSTRATIVA

David Altshuler (ed.), *The Precious Legacy: Judaic Treasures from the Czechoslovak State Collections* (New York 1983).

Purificación Atrián, «Lámparas de Hanukkah en cerámica popular turolense», *Teruel* 66 (1981) págs. 175-180.

Chaya Benjamin, *The Stieglitz Collection: Masterpieces of Jewish Art* (Tel Aviv 1987).

Yehuda Bialer - Estelle Fink, *Jewish Life in Art and Tradition from Collection of the Sir Isaac and Lady Edith Wolfson Museum, Hechal Shlomo, Jerusalem* (Jerusalén 1980).

Bernhard Blumenkranz, *Le Juif médiéval au miroire de l'art chrétiene* (París 1966).

Tessa Calders, «Peces hebràiques del Museu Marés», *Anuario de Filología* 4 (1978) págs. 185-189.

Francisco Cantera, *Sinagogas españolas con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito* (Madrid 1955, 1984).

David Davidovitch, «Ceramic *Seder* Plates from Non-Jewish Workshops», *Journal of Jewish Art* 2 (1975) págs. 50-61.

Iris Fishof (dir. Exp.), *From the Secular to the Sacred: Everyday Objects in Jewish Ritual Use* (Jerusalén 1985).

Sylvia Axel Herskowitz (dir. Exp.), *The Sephardic Journey, 1492-1992* (New York 1992).

Esther Juhasz (ed.), *Sephardi Jews in the Ottoman Empire* (Jerusalén 1990).

Sharon R. Keller, *The Jews: A Treasury of Art and Literature* (New York 1992).

Michael E. Keen, *Jewish Ritual Art in the Victoria & Albert Museum* (Londres 1991).

Victor Klagsbald, *Catalogue raisonné de la collection juive du museé de Cluny* (París 1981).

Carol Herselle Krinsky, *Synagogues of Europe: The Architecture, History, Meaning* (New York 1985).

Ana Mª López Álvarez, *Catálogo del Museo Sefardí, Toledo* (Madrid 1987).

Vivian B. Mann et al. (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain* (New York 1992).

Vivian B. Mann - Emily D. Bilski, *The Jewish Museum New York* (New York 1993).

Andreas Nachama et al., *Jüdische Lebenswelten: Judisches Denken und Glauben Leben und Arbeiten in den Kulturen der Welt*: [1] *Katalog* (Berlín 1991).

Mordechai Narkiss, «Origins of the Spice Box», *Journal of Jewish Art* 8 (1981) págs. 28-41.

Elena Romero (dir. Exp. y ed.), *La vida judía en Sefarad* (Madrid 1991).

Annie Sacerdoti et al. (eds.), *Maraviglie dal ghetto: Arte e cultura ebraiche in Emilia-Romagna* (Milán 1988).

Isaiah Shachar, *Jewish Tradition in Art: The Feuchwanger Collection of Judaica* (Jerusalén 1981).

Kurt Schubert et al. (eds.), *Das Österreichische Jüdische Museum* (Eisenstadt 1988).

Geoffrey Wigoder, *The Story of the Synagogue* (Londres 1986).

Revistas especializadas

Jewish Art, Center for Jewish Art of the Hebrew University (Jerusalén 1974-).

II

"LO DE AYER": EL PATRIMONIO INMUEBLE

Sinagoga del Tránsito. Interior. Museo Sefardí. Ministerio de Educación y Cultura.

EL ESPACIO COMUNAL POR EXCELENCIA: LA SINAGOGA

Yolanda Moreno Koch
Universidad Complutense, Madrid

Con el nombre de **Sinagoga**, del término griego *synagogé*, se conoce el lugar donde los judíos, desde tiempos antiguos, realizaban la oración en comunidad. A lo largo de los siglos se le ha denominado de diferentes formas, y ha reunido en ella distintas instituciones, lo que ha motivado opiniones diversas entre los investigadores que creen que su origen tiene una base bien sociopolítica, bien socioeconómica, aunque la mayoría coincide en que se trata simplemente del lugar que sustituyó al Templo. A veces recibe el nombre de ***Miqdas me'at*** = santuario pequeño (ya que el ***Miqdas*** por excelencia es el Templo) o ***Bet Midras*** = Casa de estudio, aunque el nombre más común es ***Bet hakeneset*** = Casa de reunión.

En lo referente a su orientación, en el Tratado Berajot 3 del Talmud se dice:

> «Los que se encuentren fuera de la Tierra de Israel deben volver su corazón hacia la Tierra de Israel; los que se encuentren en Israel volverán su corazón hacia Jerusalem, y los que estén en Jerusalem hacia el Templo... Aquéllos que estén en el Norte de Jerusalem al

Sur, los del Sur al Norte, y los del Oeste al Este de modo que todo Israel rece (orientado) hacia el mismo lugar».

El Talmud prohíbe rezar en una habitación sin ventanas y aunque la *Halajá* establece que el lugar de oración debe tener doce (una por cada una de las tribus de Israel), sin embargo no es lo más frecuente. Rasi opinaba que «las ventanas son necesarias porque permiten a quien reza ver el cielo». Normalmente suelen estar situadas en lo alto de la estancia, por encima del nivel de la vista, con el fin de que el orante no pueda distraerse con el exterior ni que posibles curiosos tengan la oportunidad de provocar la distracción de los reunidos.

La oración formaba parte del culto judío y originalmente del servicio del Templo. La ofrenda de sacrificios en el altar era la principal expresión de devoción a Dios unida al uso de palabras —en oraciones— paralelo al sacrificio. Cuando el primer Templo de Jerusalem fue destruido en el año 586 a.e.c. por los babilonios, y durante todo el tiempo transcurrido hasta su reconstrucción, aproximadamente en el 515 a.e.c., supuso para muchos el abandono del Dios de Israel por otros dioses. Pero una parte de ese pueblo desterrado y siguiendo las enseñanzas de los profetas Jeremías y Ezequiel creyeron que la deportación no era abandono, sino una prueba que Dios les enviaba. Estos grupos de gentes comenzaron a reunirse con el objeto de reavivar su fe según se lee en el Salmo 137, 1-2: «Junto a los canales de Babilonia nos sentamos y lloramos con nostalgia de Sión». Muchos deportados regresaron a Sión, a los antiguos lugares de residencia, pero muchos otros quedaron en la diáspora y continuaron reuniéndose con el fin, entre otros, de reafirmar su fe. Y así se continuó durante toda la diáspora; cada comunidad o grupo de deportados procedentes de lugares comunes tenían sus reuniones en la sinagoga.

No podemos establecer cuándo o en qué momento comenzó la costumbre de asistir a la sinagoga. Algunos consideran que fue al regreso del destierro de Babilonia, alrededor del 515 a.e.c. en tiempos del profeta Esdrás a quien se denominaba, junto a sus sucesores, como «Los hombres de la Gran Sinagoga». Pero determinar una fecha exacta para designar la aparición de edificios como sinagogas no es hasta ahora posible.

I. Levy opina que la Sinagoga existió como institución ya desde el período del primer Templo. Según J. Weingreen los sacrificios en el Templo iban acompañados de oraciones en los santuarios o templos locales y de ahí que cuando Josías prohibió los sacrificios en ellos, el pueblo siguió con el culto oral, similar al que existió en las sinagogas. Otros opinan que surgió con la

reforma del profeta Josías (638-608 a.e.c.) en que el Templo era el único lugar permitido para la ofrenda de sacrificios, y los habitantes de los lugares lejanos a Jerusalem tomaron la costumbre de reunirse para realizarlos. El Nuevo Testamento documenta sobradamente la existencia de sinagogas, tales como la de Nazaret en Mc 6,2; Mt 13,54; Lc 4,16 o la de Cafarnaún en Mc 1,21; Lc 4,33 y 7,5 y Jn 6,5-9, por ejemplo. En el libro de los Hechos de los Apóstoles puede constatarse la existencia de sinagogas donde Pablo predicaba: en Damasco y en Asia Menor además de otros lugares como Grecia o Chipre.

Con el paso del tiempo su primitiva función evolucionó. Además de casa de oración, ***Bet ha-tefillah***, se convirtió en casa de reunión comunitaria y lugar de estudio, recibiendo entonces el nombre de ***Bet ha-midras***. A diferencia del Templo, el culto en la sinagoga depende de la comunidad. Según la Ley judía, diez varones judíos mayores de trece años constituyen el ***minyan*** o ***quorum*** necesario para que se pueda realizar el rezo en comunidad, y es el número mínimo exigido para ello. Las partes fijas en el culto sinagogal son la oración y la lectura de las Escrituras.

En los primeros tiempos se acudía a la sinagoga los sábados, los días de fiesta y los lunes y jueves, cuando los habitantes del campo iban a la ciudad, momento que aprovechaban para asistir a los tribunales de justicia. Se asistía para rezar el **Sema'=** 'Escucha', oración que forma parte de cada servicio religioso además de por las noches antes de acostarse, y que es la profesión de fe del judío y se basa en el texto de Deut 6, 4-9:

> «Escucha Israel: Adonay, nuestro Dios, Adonay es Uno...»;

Deut 11, 13-21:

> «Y acaecerá que si obedecéis puntualmente los preceptos que yo hoy os prescribo amando a Adonay, vuestro Dios, y sirviéndole con todo vuestro corazón y toda vuestra alma...»,

y Núm 15, 37-41:

> «Adonay habló a Moisés, diciendo: 'Habla a los hijos de Israel y diles que se hagan flecos en los vuelos de sus vestidos... a fin de que recordéis y cumpláis todos mis mandatos y estéis consagrados a vuestro Dios...»

La ***Tefillah*** = 'oración', también se la conoce como ***Semoneh Esreh*** compuesta inicialmente por dieciocho bendiciones y ***Amidah*** ya que se reza de pie y en silencio.

La mayor sala del Templo era llamada ***Ezrat nasim***, lugar donde se situaban las mujeres. Según Lev 15, 19-32 no podía mezclarse lo puro con lo impuro, e.d. debido al período menstrual de las mujeres, los hombres no podían juntarse con ellas, aunque esta separación también se aplicaba a aquellos hombres que tenían enfermedades de la piel, lepra y casos específicos de impureza (Lev 13, 15). Existe la opinión de que antes de que Moisés recibiera las tablas de la Ley, se ordenó a los israelitas que debían mantenerse apartados de sus mujeres en estado de pureza durante tres días.

Posteriormente la separación entre hombres y mujeres se hacía de diferentes maneras: por ejemplo, en las sinagogas ortodoxas se colocaba un biombo o cortina con el objeto de que hombres y mujeres no se pudiesen ver durante el rezo y no se distrajesen, aunque lo más frecuente es la existencia de un segundo piso denominado 'galería de mujeres'.

La sinagoga debe reunir una serie de elementos considerados como su mobiliario:

- ***Menorah*** = candelabro. El candelabro del Templo tenía siete lamparillas (Ex 25,37 y Lev 24, 2-4) que se encendían con aceite puro de olivas prensadas prendido con una mecha con el fin de tenerlo encendido de continuo. Existe una tradición según el tratado talmúdico Menajot 28b en la que no se permitía la réplica de los objetos cultuales del Templo. En la actualidad los candelabros son de siete brazos debido a que no son de aceite, sino eléctricos.

- ***Ner tamid*** = luz continua. En el candelabro del Templo permanecía siempre encendida una de sus lamparillas (la que ocupaba el brazo más hacia occidente, de ahí su nombre ***ner ha-ma'ariv***) que todos los días se limpiaba y rellenaba con aceite nuevo. Su función era encender las otras seis e iluminar el interior del santuario. En la actualidad y en recuerdo de lo que había en el Templo, se mantiene siempre encendida una lamparilla en el interior de la sala central de la sinagoga.

- ***'Aron ha-qodes*** = Arca santa. En los tiempos en que Moisés recibió las tablas de la Ley y según la tradición, Dios le ordenó fabricar «un arca de madera de acacia...» (Ex 25, 10-16) que acompañó y guió al pueblo de Israel

en su deambular por el desierto, jugando un importante papel en las guerras sagradas (Núm. 10, 35ss; 14,44; 1Sam 4 y 2Sam 11,11). En su interior se guardaban las tablas de la Ley:

> «Y pondrás en el Arca el Testimonio que te daré» (Ex 25, 16).

El destino de este armario o arca en la sinagoga es el de guardar el ***Sefer Torah***, es decir el Pentateuco o Rollo de la Ley. Este Arca o armario se cubre con una cortina, ***parojet***, siguiendo el texto de Ex 40, 21: «...trasladó (Moisés) el Arca al Tabernáculo, colocó el velo a modo de telón y cubrió así el Arca del Testimonio...» Esta cortina está hecha generalmente con telas bordadas, siendo costumbre en la actualidad que los días festivos sea de color blanco, en tanto que el resto del año se utilizan de otros colores.

- ***Bimah*** = estrado. Generalmente el estrado o plataforma estaba situado en el centro de la sinagoga a semejanza del Altar del Templo donde se ofrecían sacrificios y frente al arca o armario de la Torah. Después de la destrucción del segundo Templo, en sustitución a estos sacrificios, se comenzó a leer la Torah en la sinagoga, y la persona que realizaba esta lectura, el ***hazán*** o cantor, se subía a él para llevarla a cabo y conducir el servicio de los presentes. A las mujeres, exceptuando las que pertenecen a una comunidad reformista, no se les permite subir al estrado.

- ***Mezuzah*** = jamba de una puerta. En realidad se trata de un pequeño trozo de pergamino, generalmente de cordero o cabra ***caser*** (sacrificado según la ley judía), escrito a mano, con una pluma de ave y tinta negra con el texto de Deut 6, 4-9:

> «Escucha Israel: Adonay, nuestro Dios, Adonay es Uno. Amarás, pues, a Adonay con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Estas palabras que hoy te ordeno estarán grabadas sobre tu corazón; las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas cuando estés sentado en tu casa y cuando vayas de camino, al acostarte y al levantarte. Las atarás como señal sobre tu mano y servirán como frontales sobre tus ojos. También las escribirás sobre las jambas de tu casa y en tus puertas».

Este pergamino se enrolla e introduce en un pequeño cilindro y se fija en ángulo en el tercio superior sobre la jamba derecha de la puerta de entrada a

la casa, así como en la mayoría de las habitaciones (se exceptúan los baños, despensas, armarios, etc.). Cuando se cruza el umbral de las puertas es costumbre tocar y besar la ***mezuzah*** diciendo:

> «Guarde el Señor mi salida y mi entrada, desde ahora y para-siempre».

En el extremo superior del pergamino y por influencia de los cabalistas en la Edad Media, se incluyó la palabra ***Sadday*** = el "Todopoderoso", el "Omnipotente", cuyas tres consonantes ***sin, dalet, yod*** significan "Guardián de las puertas de Israel". El cilindro tiene una pequeña ranura en su parte superior de manera que al entrar y tocar la ***mezuzah*** pueda verse la palabra o su inicial.

Los antiguos Sabios, basándose en el capítulo 20,4 del libro del Exodo en el que se enumeran los Diez Mandamientos, interpretaron que las sinagogas no deben tener en su decoración representaciones de figuras humanas, aunque una actitud tolerante de determinadas comunidades judías permitieron la representación de escenas mitológicas o de vendimia en sus decorados. Es obligado mencionar la sinagoga Dura Europos, una de las más famosas, que se construyó en Babilonia en el año 245 e.c. En ella se descubrieron gran cantidad de frescos y mosaicos con representaciones de los signos del zodíaco, escenas bíblicas con reproducciones de la figura humana completa. Según el *Sulhan Aruk* de Yosef Caro y siguiendo la opinión de Maimónides, se afirma que se puede pintar, dibujar o bordar la silueta del ser humano pero no hacer una figura completa de él (Yoré Deá 141, 4-7). Lo más frecuente en su decoración son los motivos vegetales como guirnaldas de hojas de acanto, racimos de uvas, frutos de la tierra mencionados en Deuteronomio 8,8 como trigo, cebada, higueras, granados u olivares, o con medallones en los que se esculpían símbolos como el candelabro, el **sofar** o cuerno y la estrella de seis puntas o de David. En algunas sinagogas medievales españolas se decoraban las paredes de la sala central con inscripciones en hebreo, en su mayoría del libro de los Salmos o del Cantar de los Cantares, como en la sinagoga de El Tránsito en Toledo o la de Córdoba.

En la mayoría de las sinagogas de la diáspora, no se entraba directamente a ella desde la calle sino que había que atravesar un pequeño atrio o patio que daba acceso a la puerta de entrada tanto a la sala de oración como a otras dependencias comunales: la vivienda del portero o guarda y la sala o cuarto de estudio.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Ben Dov, M., *Synagogues in Spain* (en hebreo), Tel Aviv 1989.
Breffny, B. de, *The Synagogue*, London 1978.
Cantera Burgos, F., *Sinagogas españolas con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*, Madrid 1955 (reimpresión 1984).
Levy, I., *The Synagogue: Its History and Function*, London 1963.
Peláez del Rosal, J., *La sinagoga*, Córdoba 1988.
Weingreen, J., The Origin of the Synagogue, *Hermathema* 98(1964) 68-84.

APUNTES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE LA SINAGOGA DEL TRÁNSITO. TOLEDO

Santiago Palomero Plaza
Museo Sefardí de Toledo

A Rafael García Serrano porque entrará valientemente en el s. XXI con el espíritu del s. XIX, sin dejar de ser romántico, católico, monárquico y sentimental, además de amigo.

"La denominación de Iglesia del Tránsito, creen algunos deberse á que en ésta se tocaba la campana de la agonía cuando espiraba algún individuo de la órden que acabamos de nombrar: otros, con más fundamento en nuestro sentir, opinan que procede de haber poseido en uno de sus altares una bellísima tabla que representaba el glorioso Tránsito de la Virgen María; y en efecto, encontramos escrito é impreso, desde algún tiempo atrás, el nombre de esta iglesia llamada Nuestra Señora del Tránsito"[1].

---

1 Manuel de Assas. *Album Artístico de Toledo. La iglesia del Tránsito (antes sinagoga)*, pág. 70. Toledo. Año de 1848.

Pocos lugares como Toledo han servido de fuente de inspiración permanente a los viajeros y artistas extravagantes que la visitaron; en un reciente libro, *Toledo Grabado* editado por la Real Fundación de Toledo sobre los diversos artistas que han reproducido la ciudad en óleos, acuarelas, aguadas, xilografías, aguafuertes, aguatintas, puntas secas, litografías, serigrafías, dibujos ..., logramos acercarnos a la emoción que, a su vez, la ciudad produjo en ellos. La ciudad, descrita por Gregorio Marañón y Bertrán de Lis "como una joya iluminada por luces diferentes, imprevistas, cambiantes ha sido es y será insistentemente reproducida por los artistas en un ansia de transmitir el espectáculo que, personalmente, gozaron de inmovilizar en el tiempo la visión maravillosa que tuvieron el privilegio de disfrutar un instante".

Aparte de la vista general de Toledo, de la que aparece un primer grabado anónimo de 1548 en el *Libro de las Grandezas de España* de Pedro de Medina, en la que destaca la ciudad sobre un áspero peñasco, rodeada por un río, con una silueta de ciudad medieval marcada por torres, puentes, murallas y puertas, hay una serie de monumentos preferidos sobre otros para mostrar la huella de diversas culturas en su seno. Así la Catedral, el Taller del Moro, la Mezquita del Cristo de la Luz y las sinagogas de Santa María la Blanca y la del Tránsito serán ampliamente reproducidas tanto por su belleza y cierto buen grado de conservación como por su exotismo y originalidad.

El objeto de este artículo es pasar revista a los diversos estudios históricos sobre la Sinagoga del Tránsito y a los eruditos e investigadores que se han ocupado de este monumento en el que hoy se enclava el Museo Sefardí. La lista es larga, pero no pretende ser exhaustiva, sino acercarse más a una crítica historiográfica. Para ello vamos a seguir un orden cronológico, englobando tanto aspectos descriptivos de arte, como filológicos o documentales; tan sólo dedicaremos un comentario al estudio de las inscripciones por el volumen e interés que ha deparado su estudio.

Cuando el impresor Juan Ferrer, publicó en Toledo, la primera historia de la ciudad que conocemos, firmada por Pedro de Alcocer, en 1554, comienza una gran cadena de información y datos sobre el monumento que nos interesa la Sinagoga del Tránsito, que llega hasta hoy día, con aportaciones muy variadas, unas originales, otras copiadas de otros autores, que en definitiva componen un "corpus" de datos, hoy por hoy, muy disperso y que en estas breves páginas queremos ordenar presentando selectivamente lo más interesante a nuestro juicio.

Desde que a mediados del s. XIV se construyó la sinagoga erigida bajo el mecenazgo de Samuel-ha-Leví, en tiempos del rey Pedro I, dato que se recoge en las inscripciones históricas del muro este, hasta 1391, año de la revuelta antijudía que sufrió la aljama toledana, no tenemos más datos que los que proporciona el poema dedicado a finales del XIV por Jacob Albenech sobre el estado de las diez sinagogas y cinco centros de estudio y oración que había en Toledo. En concreto sobre la "Sinagoga del príncipe Samuel-ha-Leví", la estrofa 40, tomada de la obra de Cantera[2], dice:

"La sinagoga del príncipe Samuel
ha-Leví, nasi de Israel,
grita: ¡ay de Ariel!
Santo, que te asientas sobre las loas de Israel".

En general del poema se deduce que las principales sinagogas y centros de estudio se encuentran en una situación de ruina, unas "física" y otras "moral", porque, en verdad, se ha abierto una grieta que se irá agrandando hasta la expulsión de 1492, entre cristianos y judíos. Parece ser que la sinagoga de Samuel Ha Leví, posteriormente del Tránsito, no sufrió daños físicos o por lo menos no se hacen constar en el poema; a diferencia de otras no se cita la "entrada de turbas", ni que "arrojaran sus libros sagrados", ni que "prendiesen a los hijos de Israel", ni "que yaciese devastada y espantosa, solitaria y abandonada" o incluso que "los enemigos la suplantaran por completo".

Con la expulsión iba a cambiar su historia y de sinagoga, después de la entrega a la Orden de Calatrava, acabará convirtiéndose en ermita cristiana. Los Reyes Católicos otorgaron a la Orden de Calatrava la "sinagoga mayor que los judíos tenían en Toledo....a cambio del Alcázar y palacios de Galiana, con su iglesia de Santa Fe, posesiones de ésta orden"[3].

A partir de este momento, hasta prácticamente el siglo XVIII y el estudio pormenorizado de Pérez Bayer, la antigua sinagoga aparece citada en las diversas historias de Toledo como ermita, iglesia o Priorato de San Benito.

Pedro de Alcocer (1554) así lo hace en el capítulo "lxij. De las Hermitas q ay en efta cibdad, y ala redonda della":

2 F. Cantera Burgos, *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*. Instituto Arias Montano. C.S.I.C. Madrid. 1973. Págs. 25 y 26.

3 F. Rades Andrada, *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerías de Sanctiago, Calatraua y Alcántara*. Toledo 1572, págs. 24-25.

> "Ay más en efta cibdad demas deftas fanctas cafas de oracion, q auemos dicho, las Hermitas figuientes. Sancta María la Blanca, cuya edificación fue tan antigua (como al principio diximos) Sant Benito, q es de la ordê de Calatrua,..."[4].

Francisco de Pisa (1605) escribe la segunda Historia de Toledo conocida y aparece bajo el epígrafe de Iglesia de San Benedicto Abad. Allí se recoge:

> "que es priorato de la orden militar de Calatrava" y que se trata "del priorato que primero estuvo en Santa Fé, siendo trasladado a este lugar, siendo primero consagrado por iglesia dedicada al glorioso padre San Benedicto, debajo de cuya regla milita la Orden de Calatrava; en ella había un prior, fraile sacerdote, para que administrase los Sacramentos a los frailes caballeros de la orden que se hallasen en Toledo, y en esta iglesia se enterrasen las personas de esta órden que falleciesen dentro y fuera de esta ciudad"[5].

En las *Relaciones* de Felipe II se especifica:

> "Ay en la parroquia de Santo Tomé una hermita de San Benito, que es priorato de la orden de Calatrava, donde ay notables sepulcros y letreros, la cual se trsladó en iglesia christiana de Sinagoga ebrea, y aquí e significado podrían ser recogidos los clérigos débiles, biejos y mendicantes para que no fueran con su miseria ofensores de tan alta dignidad"[6].

Estos serían los únicos y escasos datos con que contaríamos para el estudio de la historia de edificio de los siglos XV al XVII de no ser por el magnífico trabajo de búsqueda de nueva documentación así como su trans-

---

4 P. Alcocer, *Hystoria o Descripción de la Imperial cibdad de Toledo*. Toledo. Imprenta de Iuan Ferrer. 1554. Cap. lxij.

5 F. de Pisa, *Apuntamientos para la II parte de la "Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo". Según la copia manuscrita de D. Francisco de Santiago Palomares, con notas originales autógrafas del Cardenal Lorenzana*. I.P.I.E.T Diputación Provincial de Toledo. 1976. Págs. 68 y 69.

6 C. Viñas Rey y R. Paz, *Relaciones histórico, geográfico estadisticas de los pueblos de España, hechas por iniciativa de Felipe II. Reino de Toledo.* 2ª parte, Madrid, 1963, pág. 496.

cripción y estudio llevado a cabo por Yasmina Álvarez en el Archivo Histórico Nacional, por encargo de la directora del Museo Sefardí y aprovechando un contrato de INEM con el Ministerio de E. y Cultura, que condujo a la aparición de toda una completa serie de legajos inéditos del antiguo Archivo de la Orden de Calatrava, que estuvo en el edificio anexo a la sinagoga, que hoy son salas del museo. Los principales datos de esa investigación han sido publicados en la revista Sefarad.

En este artículo[7], se analizan los documentos del antiguo Archivo de las Órdenes de Calatrava y Alcántara, conservados en el Archivo Histórico Nacional, y en concreto todos lo que proporcionan referencias al posterior uso de la sinagoga como iglesia, ermita, lugar de enterramiento así como a los cambios jurídicos de priorato a encomienda hasta su declaración como Monumento Nacional en 1877.

Este trabajo es fundamental para poder seguir la historia del edificio, máxime cuando eran tan pocas y tan generales las referencias históricas, aportando datos inéditos de tanta trascendencia como el documento en el que se detalla la primera visita del prior de San Benito en la que se ordena entre otras cosas la construcción de una nueva sacristía o la curiosa orden (afortunadamente no cumplida) de hacer desaparecer las letras hebraicas:

> "... junto con esto todos los / letreos que están en la dicha yglsya asy en lo alto conmo en lo / baxo que son de letra judiega los hagares rapar e quitar / y tornar a blanquear y lo cual por que paresce cosa muy / necesaria e sera servisio de dios..."[8].

También gracias a este trabajo conocemos el primer inventario de objetos, con la misma fecha de 1 de febrero de 1500, coincidiendo con la visita del prior, así como de otros inventarios en visitas posteriores durante los siglos XVII y XVIII, que nos permiten conocer las diversas donaciones o adquisiciones.

Por otro lado hay numerosas referencias al estado del edificio, tanto de la propia "iglesia" como del Archivo o incluso de los patios. En concreto podemos confirmar el uso funerario por parte de caballeros calatravos de la

---

7 Ana María López Álvarez, Yasmina Álvarez Delgado, S. Palomero Plaza: "Nuevos datos sobre la Historia de la Sinagoga del Tránsito", *Sefarad*. Homenje al Prof. David Romano Ventura. C.S.I.C. Año LII. Madrid 1992. Fasc. 2. Págs. 473-500.

8 Ana Mª López Álvarez, y otros, *op. cit.*, Nota nº 7 1992, págs. 480-81.

antigua sinagoga, en un documento fechado entre 1734 y 1739, en el que se indica cómo "se levantaron veinte y una losas de piedra"[9], que por sus inscripciones (en la actualidad en el Museo de Sta. Cruz) se pueden fechar entre los siglos XVI y XVII; desgraciadamente para la arqueología sólo se han conservado las lápidas, pues en el mismo documento citado antes del siglo XVIII sabemos "que no se encontro devajo de ninguna de las sepulturas vestigio alguno ni más que tierra y cascotes"[10].

Igualmente existen datos sobre el cambio de solado de la vieja sinagoga al menos en tres ocasiones y datos concretos sobre el nuevo uso dado a la antigua galería de mujeres, que se convierte en vivienda para beneficio de la "iglesia" o "ermita":

> "En la bibienda alta se hallan dos piezas que sirben de dormitorios y que están sus techos maltratados...la campana de la chimenea es preciso lebantarla y componer el cañón de ella y a causa de ser la cocina oscura ..."[11].

Gracias a los libros de visitas e informaciones de los visitadores, contamos con una documentación inédita sobre las diversas reparaciones y modificaciones que se llevan a cabo en el edificio para adaptarlo a las nuevas necesidades. Incluso hay una importante documentación sobre restos arqueológicos en los patios que ha podido ser verificada en las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el proceso de remodelación arquitectónica. En un documento fechado entre 1794 y 95 se citan la aparición de dos pozos de los "que no ay memoria de su construccion"[12].

Así mismo aparecen referencias a los cambios experimentados en el propio templo, siendo la más significativa la construcción de la nueva sacristía "con los primores platerescos de la época", realizada por Cristóbal de Palacios, destacando la puerta de entrada y el arcosolio en el que se encontraba el cuadro encargado a Juan Correa de Vivar, hoy en el Museo del Prado, cuyo motivo era el Tránsito de la Virgen y cuyo culto popular fue el causante del nombre actual de sinagoga del Tránsito.

---

9 Ana Mª López Álvarez, y otros, *op. cit.* pág. 479.
10 Ana Mª López Álvarez, y otros, *op. cit.* pág. 479.
11 Ana Mª López Álvarez, y otros, *op. cit.* pág. 485.
12 Ana Mª López Álvarez, y otros, *op. cit.* pág. 487.

Con todo, hay que llegar a 1752 para encontrarnos con el primer gran estudio monográfico sobre la sinagoga. Se trata del extraordinario libro de F. Pérez-Bayer, *De Toletano Hebraeorum Templo*, manuscrito, escrito en latín, del que conservamos dos ejemplares, uno en la Biblioteca Nacional y otro en la B. Pública de Toledo. Además de ser el primer autor que describe en toda su amplitud el edificio, destaca por su transcripción de los textos hebraicos y su estado en el siglo XVIII, añadiendo además un dibujo de Palomares de gran valor histórico para la reconstrucción de la portada original del monumento[13].

Transcribimos por su interés la justificación y resumen de la obra de la mano del propio autor:

> "Hallándome, pues, en esta ciudad de Toledo, entre otras Antiguallas Romanas Gothicas y de los Arabes, he reconocido muy de espacio el Templo, que por los años 1355 (según la quenta, que seguimos los cristianos) con permiso del rey Don Pedro de Castilla y León edificó en dicha ciudad desde los cimientos para la nación hebrea, Samuel Levita su thesorero y Privado. El qual Templo permanece aún en lo substancial intacto, y con todos los primorosos adornos con que se vistieron sus quatro paredes principales en la fundación, y asi mismo sus dos atrios, Templo para las mugeres y demas oficinas correspondientes. Todo lo tengo dibujado con quanto cuidado me ha sido posible, y con expresion de los adornos mas menudos, y asi mismo copiadas tres lineas hebraycas, que corren por cada una de las paredes septentrional, occidental y de medio dia, sin interrupcion; otras seis que hay en la oriental, y en esta misma quatro inscripciones hebraicas las dos pequeñas en verso y Rithmo, las otras dos mayores en prosa ... Asimismo he procurado se hiciese planta ó iconographia del Templo, y del delas Mugeres con toda exactitud, su capacidad y un perfil, ó perspectiva de todo el edificio mirado por la parte de medio dia con su portada, y lo que resta de la del Atrio, que miraba al Septentrión, de que solo hay vestigios, y las dos inscripciones que están en las vigas de las

13 F. Pérez Bayer, *Seu De Toletano Hebraeorum Templo*. Manuscrito en latín. Se conservan dos ejemplares, uno en la Biblioteca Nacional y otro en la B. Pública de Toledo. Toledo. 1752.

puertas, es a saver la de medio dia y lo que resta del versículo del Psalmo 11 y en la de septentrion del cap. 26 de Isaias.

De todo esto pues y de quanto he podido descubrir en el edificio por dentro, y fuera, y visto con cuydado hasta lo más escondido de el, tengo escrita una disertacion latina, que tendra como unas 60 hojas de quartos de pliego, la qual divido en tres paragraphos: en el primero trato ocasionalmente de la entrada de los hebreos en España desde Vespasiano hasta su salida, en tiempo del rey D. Fernando el quinto; en el segundo, que es el mas largo, hago la descripcion del Templo, y en el tercero establezco mi convencimiento de que solo este de que tratamos fué honrado con el nombre de Templo, y dedicado solemnemente a su culto á semejanza del de Jerusalem, y que las demas casas de oración de los Hebreos, que había en España, y especialmente en el reyno de Toledo, y sus cercanías se llamaban synagogas ó Alhamas, ó bien Sanhedrines"[14].

Todo investigador que quiera, pues, iniciar el estudio de la Sinagoga, deberá consultar como punto de partida esta singular obra escrita en latín por el Dr. Francisco Pérez Bayer, por un lado el apartado referido a la descripción del templo y por el otro de las inscripciones, por cuanto el autor, del Gremio y Claustro de la Universidad de Salamanca, era un buen conocedor del hebreo y copió directamente de su puño y letra cada línea, en un momento en el que la mayoría de las inscripciones estaban en buen estado, excepto las dos de la pared oriental más próximas al suelo y ya deterioradas. Más discutibles, como es lógico, son sus opiniones sobre la historia de los judíos en España o el equiparamiento entre el Templo de Jerusalén con el de Toledo, al no conocer bien lo que una sinagoga significaba para una comunidad judía. Con todo, nos sigue impresionando la sencillez y humanidad con que afronta el estudio de la sinagoga y que creemos merece un buen facsímil, una buena traducción y salir del humilde manuscrito en el que todavía se encuentra dos siglos después de haber sido escrito:

"La grande aficion, que he tenido, y tengo al estudio de la Lengua Santa Hebrea, y mis deseos de entenderla, me han hecho sin Maestro alguno (pues por aca son rarisimos) emplear muchos ratos

14 F. Pérez Bayer, *Op. Cit.* Nota nº 13. Págs. Manuscritas numeradas a mano nº 135 y 136.

en el, y doy gracias a N°. Señor, que me ha dado este pensamiento, pues por este medio he conseguido poder leer, y entender las Santas Escrituras en sus ydiomas originales, con especial gusto, y aprovechamiento mio.

Esta misma aficción me ha hecho recoger y copiar las antiguallas Hebraicas, de que he tenido noticia en cuantos parages he estado, y aun años pasados hize deproposito viage desde la ciudad de Valencia mi Patria â la de Aviñon en Francia, por oyr de viva voz el verdadero, ó el mas usado modo de la pronunciacion desta Santa Lengua, donde tuve el gusto de tratar, y quedar muy instruido de lo que deseara por Rabby Jaacob Espix de Praga a quien debi muy especial favor.."[15].

En un libro excelente J. Pedro Muñoz Herrera[16], analiza con mucho acierto los varios motivos que hicieron de Toledo una referencia de primer orden para el romanticismo. F. Pérez Bayer y otros viajeros "ilustrados"[17], son los antecesores, como D. Antonio Ponz (1772) en su *Viaje de España* de una realidad que va a hacer posible, sobre todo a lo largo del siglo XIX, la llegada y "peregrinación" de una serie de visitantes europeos (ingleses, franceses, alemanes, americanos) que atraídos por el impacto emocional de las ruinas de Toledo, las utilizarán "como un símbolo moral, triste remedo de lo que la ciudad fue en el pasado"[18], configurando una imagen romántica de la ciudad que atraerá, a su vez, intelectuales españoles y cada vez más visitantes, sobre todo, con la llegada del ferrocarril en 1858 y la aparición de las primeras guías ilustradas.

J. Pedro Muñoz afirma que fueron los viajeros ingleses y franceses los que primero reconocieron el papel jugado en España por los semitas, similar a aquél que con la antigüedad clásica informaba su visión de Italia, y "quienes transmitieron la sensualidad y las caracteríaticas raciales de los árabes y

15 F. Pérez Bayer, *op. cit.*, Nota n° 13. Apéndice. Manuscrito pág. 134, en "Consulta a los Rabinos de la Synagoga de Amsterdam de Guemiluth Hasadim".

16 J. Pedro Muñoz Herrera, *Imágenes de la melancolía: Toledo (1772-1858).* Ed. Excmo. Ayuntamiento de Toledo. Toledo, 1993.

17 Gaspar Gómez de la Serna, *Los viajeros de la Ilustración.* Alianza Editorial. Madrid. 1974.

18 J. Pedro Muñoz Herrera, *op. cit.*, Nota N° 16, pág. 11.

hebreos a la imagen de un pueblo que perezosamente dormitaba a los pies de sus monumentos"[19].

Un ejemplo de viajero "pintoresco" podría ser el conocido Hans Christian Andersen, de Dinamarca, que visitó España en 1862, y que describe así el viejo barrio judío y sus sinagogas:

> "Estábamos en el barrio judio, en otro tiempo el más rico de Toledo; los israelitas más pudientes de España vivieron aquí; según una leyenda, fueron ellos quienes edificaron Toledo. Lo que si es cierto es que los judíos en esta ciudad, por mucho tiempo, disfrutaron de más derechos que los judíos de otros lugares; aquí les permitieron construir cuatro sinagogas, modestas, claro, en su exterior, pero por dentro resplandecientes de riqueza y suntuosidsad. Todavía existen dos de ellas como iglesias cristianas. Nª Sª del Tránsito y Sª Mª la Blanca, la última es la mas esplendorosa, un templo de Dios con magnificencia salomónica. En los artísticos arabescos de las paredes, que parecen un bordado de tul, se enredan los signos hebreos; sobre los magníficos capiteles se alzan los arcos de herradura, ligeros y airosos. El templo persiste, pero el pueblo de Israel ha desaparecido de aquí; los edificios de alrededor, en otro tiempo tan bien instalados, yacen en ruina, y casas trasuntos de barracas los han sustituido. Brillantes lagartijas con dibujos de colorines y oro corren por aquí, entrando y saliendo por las rendijas de este patio cargado de recuerdos. Aquí vivieron, practicando su fe y sus costumbres, las gentes de Israel; aquí fueron toleradas por algún tiempo, mas llegaron los días de tribulación, fueron insultados, fueron maltratados por los cristianos ....
>
> Entre los montones de ruinas vimos una columna de granito derribada; sobre ella estaba sentado, en medio de aquel desierto, de aquella soledad, un viejo mendigo ciego, envuelto en andrajos; sus facciones eran nobles y el cabello blanco llegábale hasta los hombros; su imagen en aquel lugar me trajo a la memoria un cuadro del profeta Jeremías sobre las ruinas de Jerusalén. Tal vez el viejo habría llegado hasta aquí arriba, con la esperanza de que Dios haría una especie de milagro, mandándole a algún caminante que le soco-

19 J. Pedro Muñoz Herrera, *op. cit.*, Nota Nº 16, pág. 14.

rriese con su limosna; el lugar tenía trazas de jamás ser pisado por hombre alguno. Una gran ave de rapiña pasó volando sobre nuestras cabezas, tan sosegadamente como volaría por el desierto"[20].

A lo largo del siglo XIX, y sobre todo en su segunda mitad, los historiadores nacionales y los primeros viajeros pintorescos propiamente españoles, van a seguir la tradición de los ultramontanos que les precedieron y Toledo, tanto en literatura (varias leyendas de Bécquer se ambientan en sus monumentos), arte (Vera, Arredondo, Beruete) como en historia (Martín Gamero) o guías (Sixto Ramón Parro), va a ser el prototipo de "ciudad romántica", de novela gótica en la que sus murallas y el aspecto "oriental" de medina árabe, pero cristianizada le confiere un carácter especial.

El resultado va a ser la proliferación de estudios concretos sobre Toledo y sus monumentos, entre los que destaca la Sinagoga del Tránsito, su posterior difusión en guías y la concienciación de su valor como patrimonio que se concretará en la Declaración de Monumento Nacional en 1877 y en las primeras intervenciones restauradoras.

En 1844, (Muñoz Herrera, 1993) "Blas Crespo formulaba a requerimiento del Ministerio de Gobernación, una relación del estado e importancia histórico-arqueológica de algunos monumentos de Toledo «que por su mérito artístico deben conservarse en esta capital». En ella junto a S. Juan de los Reyes, figuraban otros monumentos árabes como la Hermita del Cristo de la Luz, la iglesia del Tránsito y las sinagogas"[21].

En 1845 aparece en *Toledo Pintoresca*, de D. José Amador de los Ríos un breve estudio sobre "EL TRÁNSITO, conocido vulgarmente por San Benito. Ruinas del Palacio de Villena"[22]. Es, desde el estudio de Pérez Bayer el primer acercamiento concreto a la sinagoga y como toda la obra, se trata de una aproximación global de la ciudad de Toledo, en el que dedica un breve espacio a la "Iglesia del Tránsito". Amador de los Ríos parece no conocer el estudio de Pérez Bayer, y cita explícitamente a D. Tomás Tamayo y Bargas para Hª del Arte y a Rades Andrada y D. Antonio Gª Blanco para las

20 A. Villar Garrido, *Viajeros por la historia. Extranjeros en Castilla la Mancha*. Edit. JJ.CC de Castilla la Mancha.Toledo, 1997, págs. 289-90.

21 J. Pedro Muñoz Herrera, *op. cit.*, Nota Nº 16, pág. 171.

22 J. Amador de los Ríos, *Toledo Pintoresca o Descripción de sus más célebres monumentos*. Madrid. 1845, págs. 239-246. "El Tránsito".

traducciones de los textos hebreos. El texto lo acompañan algunos dibujos de Cecilio Pizarro reproduciendo una fragmento de yesería con arco polilobulado, columnas y capiteles y fragmentos de inscripciones hebreas.

En apenas diez páginas el autor realiza un breve recorrido por la mentalidad artística del pueblo hebreo, proporciona una traducción de algunas inscripciones y realiza una somera descripción artística de la antigua sinagoga a la par que describe la iglesia y sus ornamentos, finalizando con una curiosa descripción, de mucho interés arqueológico, sobre "las ruinas del Palacio de Villena" en el exterior de la sinagoga.

Nos parece curioso recoger de la introducción unas disquisiciones previas del autor, con la prosa de la época, antes de la aceptación del término "mudéjar" en la historia del arte, sobre la inexistencia de una arquitectura propiamente hebrea y su preferencia por la árabe:

> "Los hebreos, que no habían traido en su peregrinación ninguna arquitectura, tuvieron que irse amoldando sucesivamente al gusto de los pueblos en donde habían puesto su morada; y como ya vivían bajo el imperio de los cristianos, ya bajo el de los sarracenos, sintiendo siempre la influencia de unos y otros, ni pudieron crear un género propio, puesto que carecían de la independencia necesaria, ni tuvieron en sus manos otros medios de edificar más que los reconocidos generalmente. Sin embargo, sea porque tuviesen más puntos de contacto con los musulmanes, cuya tolerancia en materia de religión nadie osará poner en duda, o sea porque cuando la fama de las Academias de Córdoba llevó a aquella capital todos los sabios, se prendaron los rabinos de tanta magnificencia, renaciendo en sus pechos el deseo de imitación, o ya finalmente porque la arquitectura árabe estaba más en armonía con su caracter y su índole, como nacida del Oriente; lo cierto es que los hebreos se inclinaron más á las maravillas musulmanas que á la severidad de los templos cristianos, y que amaestrados sus arquitectos en las escuelas de Granada, enriquecieron sus sinagogas y palacios con la fastuosa ornamentación sarracena"[23].

23 J. Amador de los Ríos, *op. cit.*, Nota nº 22, pág. 239.

Hay dos curiosas falsas atribuciones que muchos autores van a repetir hasta hoy tomadas de la obra de D. José Amador, la primera sobre el constructor de la obra, que atribuye "al arquitecto hebreo llamado Don Meir Abdeli, persona muy docta y respetada de su pueblo"[24] y la segunda que el artesonado sea de madera de alerce.

La descripción de la arquitectura y decoración artística del edificio realizada por D. José Amador será la preferida por los autores posteriores a la latina de Pérez Bayer, destacamos por ello algunos fragmentos:

> "La planta de la iglesia de San Benito es cuadrilonga, teninedo setenta y seis pies castellanos de longitud por treinta y cuatro de latitud y cuarenta y cuatro de elevación desde el arranque delartesonado.... Compónese de una sola nave, viéndose exornados los muros de norte y mediodia en su parte superior de un muro ancho y sobrepuesto, bordado de grandes hojas de parra prolijamente trabajadas y enriquecido por otra porción de menudas labores, contemplándose en las orlas que lo cierran leyendas hebreas en magníficos caracteres... Sobre este bellísimo friso en donde resaltan las armas de Castilla y León, se levanta un cuerpo de arquitectura, compuesto de 54 arcos que dan la vuelta a todo el edificio, llamando la atención por la abundancia y perfección de sus ornamentos... Pero donde más resaltan estas cualidades, trayendo a la memoria los muros de filigarna de Sevilla y Granada, es indudablemente en la pared oriental, cuajada de riquísimo ataurique, dividido en dos grandes tablas de almocárabe, circuidas por graciosas orlas de bellas labores... No menos digno de notarse es el muro de occidente, en el cual se contemplan tres arcos mucho mayores que los restantes, los cuales prestan luz a la iglesia, siendo los laterales de herradura y apuntado el del centro..."[25].

Si la descripción de la sinagoga es ya interesante, mucho más lo es, para nosotros, las alteraciones que la transformaron en iglesia y la descripción de ésta:

---

24 J. Amador de los Ríos, *op. cit.,* Nota nº 22, pág. 240.

25 J. Amador de los Ríos, *op. cit.,* Nota nº 22, págs. 241-244.

"Hemos mencionado el retablo gótico colocado en la cabecera de esta iglesia....Otros cuatro altares hay también en el cuerpo de la iglesia, debidos a la denominación cristiana: los más cercanos al ya descrito son indudablemente los más antiguos, perteneciendo al siglo XVI, si bien el del lado del evangelio parezca anterior á esta época á primera vista, observación que se desvanece al momento de examinar las pinturas que lo decoran. Son éstas seis y están ejecutadas en tablas, preludiando ya los buenos tiempos de Berruguete en la naturalidad y buen diseño de sus manos y cabezas, especialmentre en la figura del caballero, cuyo retrato parece ser una de las tablas referidas, pudiendo dar márgen esta circunstancia á suponer que sea éste el fundador del mismo retablo. Más bello es el que está en la parte del medio día, cuyos copiosos ornatos son del gusto plateresco: conócese con la advocación del Nacimiento, viéndose un mediano lienzo que lo representa en el hueco del arco que forma el Altar, y encontrándose en los gruesos del mismo dos Cristos pintados al temple que no carecen de mérito y pueden atribuirse con harto fundamento a Gregorio de Borgoña... Los dos altares restantes no ofrecen cosa notable por haber desaparecido de uno de ellos, según nos informaron, un excelente cuadro que representaba la Aparición de Santiago, en la batalla de Clavijo, al cual ha sustituido un mamarracho harto despreciable... La antigua sinagoga de Samuel Leví no ha sufrido más alteraciones que las de haberse agregado al mediodía una habitación para el sacristán y al norte la pieza del archivo mencionada, haciéndo a los pies de la iglesia un coro, que corta de una a otra parte la nave referida"[26].

Muy importantes son los comentarios marginales que realiza sobre el antiguo palacio de Samuel Leví, que identifica con las ruinas del palacio del Marqués de Villena, a quien según las "consejas", "se vió vagar sobre los tejados en un carro tirado de dragones con colas de fuego y en sus subterráneos congregaba a los rabinos mas entendidos en el arte toledana (la magia) y todos juntos llevaban a cabo las más portentosas operaciones"[27].

---

26 J. Amador de los Ríos, *op. cit.*, Nota nº 22, págs. 244-245.

27 J. Amador de los Ríos, *op. cit.*, Nota nº 22, pág. 245.

La descripción de los restos arqueológicos bajo el jardín de la actual "Casa del Greco" tal como la vio D. José Amador, reviste gran importancia, pues es anterior a la intervención del Marqués de la Vega Inclán, a principios de siglo para recoger los cuadros del Greco, dispersos por la ciudad:

> "Las ruinas del palacio del marqués de Villena se reducen ahora á varios arcos de ladrillo rotos, unos por sus claves y enteros otros, y á varias bóvedas de fortísima construcción, que han podido resistir la injuria de los tiempos. Reconócese en estos fragmentos el estado de la arquitectura arábiga en la época a que la fabrica se refiere; y aunque no pueden examinarse de lleno los subterráneos, por estar cortados en diferentes viviendas, se deja ver que un palacio que tenía tales bóvedas debía ser verdaderamente suntuoso y digno del nombre con que son reconocidas sus reliquias. No deja de llamar también la atención que en éstas bóvedas, dónde según es fama, guardó S. Leví sus tesoros inmensos, habiten ahora varias familias descendientes de la raza hebraica, como para custodiar la memoria del fundador y dar mayor fuerza a las tradiciones del pueblo, que ve todavía en aquellos escombros los poderosos cimientos de un palacio encantado"[28].

En resumen estamos ante una buena descripción general del edificio al que se acerca un erudito, por vez primera en el siglo XIX, con un criterio profesional, englobando arquitectura, historia del arte y arqueología muy al uso en ese momento. Junto con Pérez Bayer en el XVIII, puede considerarse, en el s. XIX como el mejor estudio y claros precedentes del de Rodrigo A. de los Ríos en el siglo XX.

En 1848 aparece el *Album Artístico de Toledo* de D. Manuel de Assas que copia en gran parte la información referente a la sinagoga del trabajo antes citado de J. Amador de los Ríos. Sólo son destacables los dibujos de diferentes detalles de la iglesia del Tránsito, así como la composición de la portada[29].

---

28 J. Amador de los Ríos, *op. cit.,* Nota nº 22, pág. 246.

29 Manuel de Assas, *Album artístico de Toledo,* 1848. Publicado por D. Doroteo Bachiller.

En 1853, del paso de Parcerisa por España[30], nos queda sus dibujos y una descripción original de J. Quadrado:

> "Dentro de la misma judería y en despejada altura descuella otra más reciente sinagoga, que después de su consagración en iglesia tomó el nombre de la Virgen del Tránsito ó de S. Benito... Sin arcos, sin columnas, sin bóvedas, supliéndolo todo con la profusión y belleza de su ornato y con su elegancia deproporciones, presenta el interior del edificio un vasto salón cuadrilongo, esmaltado por do quiera de pedrería y colgado de tapices, que imitó el estuco con delicadeza sorprendente.
>
> Como a la mitad de sus muros laterales de norte y mediodía, corre una ancha faja que bordan lindas hojas de parra enlazadas con cintas y cordones, y donde se encuentran hermanadas las memorias de tres pueblos habitualmente rivales: la del hebreo, en los gruesos caracteres que en las orlas reproducen las alabanzas del Señor, cantadas por David; la del musulmán, en las menudas inscripciones talladas en las cintas y en la orilla interior del friso; en los escudos de Castilla esculpidos de trecho en trecho, la del monarca a quien debieron las errantes tribus tan singular protección.
>
> Circuye la parte superior del templo una serie de arcos a modo de galería, cuya recurva y dentallada ojiva compuesta de siete semicirculos descansa sobre pareadas columnas de escelente carácter bizantino en sus proporciones y variados capiteles; y nada hay comparable á la riqueza de las labores que realzan las jambas y las enjutas de los arcos, nada comparable al primor de los calados encajes que cubren el hueco de los que alternados con los demas figuran como ventanas, ostentando ácia fuera su gallarda forma. Sobre el friso lleno también de hebraicas leyendas, carga el techo lindamente artesonado con ingeniosos dibujos, y al cual sólo faltan los vivos matices que debieran esmaltarlo para competir dignamente con las demás partes del recinto que cobija.
>
> El muro oriental, como que forma el testero del edificio, eclipsa a los restantes en magnificencia. Por bajo de la galería superiorre-

30 J. Parcerisa, *Recuerdos y Bellezas de España*. Castilla la Nueva, págs. 299-301. Texto. J. M. Quadrado, láminas J. Parcerisa.

> salta una cornisa afiligranada á guisa de estalactites, de la cual descienden como riquísimos paños de tres compartimentos bordados de preciosos relieves de estuco y recamados con una cenefa de follages, notándose en el centro de los laterales los escudos de León y Castilla, y ababjo las famosas inscripciones ya medio destruidas, objeto de acaloradas contiendas en tiempos no muy lejanos"[31].

En 1857, D. Sixto Ramón Parro, escribe *Toledo en la mano*[32]. Ha sido considerada como la mejor guía de Toledo. Hasta la muy reciente aparición de *Rutas de Toledo* en 1993, ha tenido un largo siglo de supremacía; hasta el punto de que en la presentación que D. Gregorio Marañón hace de esta última se refiere al gran valor que todavía tiene la primera en comparación con las muchas que la siguieron:

> "En los últimos años se han venido publicando numerosas guías de Toledo. Casi todas parecen iguales ... Todas ellas se adornan con las mismas fotos tan vacías de alma como sus textos, incapaces de dejar huella en la memoria, o de alumbrar una iluminación, un conocimiento: por no ser no son ni siquiera eruditas. En ese desierto de infinitas guías que no son, aparece, luminosa "Rutas de Toledo", una obra nueva de siempre, en la mejor tradición del *Toledo en la mano*, publicado hace 147 años"[33].

El texto referente a la sinagoga del Tránsito está tomado en gran parte del trabajo de D. José Amador de los Ríos, tal como el mismo autor reconoce:

> "No puedo menos de recomendar á los que deseen adquirir noticias, que yo no considero necesario dar aquí, acerca de los diversos grados por dónde pasó el arte de construir entre los árabes, que vean el erudito artículo que el Sr. Amador de los Ríos escribió sobre esto en su *Toledo Pintoresca*, introducción á la parte segunda desde el folio 215 en adelante".

---

31 J. Parcerisa, *op. cit.*, Nota nº 30, pág. 300.

32 Sixto R. Parro, *Toledo en la Mano*. Imprenta y Librería de Severiano López Fando. 1857. Toledo.

33 E. Lorente et alii, *Rutas de Toledo*. Guías Artísticas Electa. Toledo, 1993. Pág. 8. Presentación de Gregorio Marañón.

Por tanto repite la descripción de D. José Amador de los Ríos, con sus aciertos y sus errores, incluyendo entre estos últimos la atribución de la obra al "arquitecto hebreo D. Meir Abdeli" y el artesonado de "alerce puro", que por tratarse de una guía muy conocida van a multiplicarse, en el caso del artesonado hasta hoy.

En 1862 se publica la *Historia de la ciudad de Toledo*, de D. Antonio Martín Gamero[34]. Ha sido considerada como la más completa Historia de Toledo hasta casi hoy; en 1997 se presentó una actualizada y nueva[35] que venía a sustituir el viejo manual, cuya última edición realizó la Editorial Zocodover en facsímil en 1979. En general versa sobre hechos históricos que afectan a la ciudad de Toledo y apenas se detiene en descripciones artísticas. Al referirse a la huella semita en la ciudad, dice:

> "Si penetramos otra vez dentro de nuestros muros, y repasamos las construcciones repartidas en desorden por todos los extremos de la ciudad, todavía hemos de hallar otras admirables joyas del gusto mudéjar en los barrios habitados por los moros e israelitas, y en las moradas de algunos personajes notables. Allá en el Tránsito permanece como ermita santificada por el culto católico la suntuosa sinagoga que gracias a la privanza de Samuel Leví, tesorero de D. Pedro, permitió este monarca construir en 1366 á los judíos toledanos, dándoles amparo e licencia para ello, y librándoles del poder de sus enemigos, ca antes de esto tenían cada día la pelea a su puerta, como dicen las inscripciones que trae traducidas Rades y Andrada, y no muy lejos se registran las ruinas de la que fue primero casa de aquel opulento cuanto desgraciado hebreo, atormentado en las atarazanas de Sevilla, y luego palacio de los marqueses de Villena hasta la época de Carlos V... Estos dos edificios tienen el sello de esa arquitectura extraña y trascendental, que tanto se generalizó desde la restauración a los Reyes Católicos"[36].

---

34 A. Martín Gamero, *Historia de la ciudad de Toledo*. Toledo. 1862. Imprenta de Severiano López Fando.

35 J. Carrobles, R. Izquierdo Benito y otros, *Historia de Toledo*, Edit. Azacanes Librería Universitaria, Toledo, 1997.

36 *Op. Cit.* N° 34. Tomo II. Pág. 908.

El autor alude en sendas notas a pie de página a la obra *Toledo Pintoresca* de D. José Amador de los Ríos como a la del "sabio y erudito Pérez Bayer", cuyo trabajo recomienda "especialmente" y con razón, resaltando además "los dibujos perfectamente sacados a la pluma y á la aguada por los Palomares, padre e hijo, que se conservan unidos a la obra de P. Bayer en nuestra Biblioteca Provincial", como efectivamente sucede hasta hoy.

La *Historia de los Templos de España* de Gustavo Adolfo Bécquer dedica unas páginas a la Sinagoga del Tránsito, escritas, quizás hacia 1868, pero nada interesantes a diferencia de sus "Leyendas", puesto que toma todos los datos de D. José Amador de los Ríos y de la Guía de Parro, incluyendo los errores ya citados, sobre todo la traducción de los epígrafes.

En 1890 aparece la *Guía artístico-práctica de Toledo* del Vizconde de Palazuelos[37], que toma en líneas generales su información de los trabajos anteriores de Parro y de D. José Amador de los Ríos, con alguno de los errores característicos:

> "La sinagoga que ahora nos ocupa fué, pues, edificada entre 1360 y 66 a expensas de Samuel Leví y por industria de un cierto Meyr Abdelí"[38].

Sin embargo el espíritu crítico del vizconde le hace desistir de publicar la vieja versión de las inscripciones hebreas recogida en J. Amador de los Ríos "por no parecer una versión fiel y verdadera", adelantándose a años posteriores. Además, y lo que es más interesante, aporta algunos datos inéditos sobre las primeras restauraciones del edificio y el estado del edificio en aquellos momentos:

> "Declarada en 1875 monumento nacional, intentóse una restauración que aún continua, si bien con lentitud, en fuerza a los escasos fondos que puedan distrerse para este objeto... Penetrando ya en el vestíbulo, que forma con las habitaciones del conserje un agregado falto de todo carácter e indigno de este sitio, sálvase luego la entrada a la única nave que forma la sinagoga. Lástima que el madera-

37 Vizconde de Palazuelos, *Guía artístico-práctica de Toledo*. Dibujos a pluma de S. Azpiazau y fotograbados de Laurent. Toledo, 1890. Imprenta de los Hermanos Gómez Menor.

38 Vizconde de Palazuelos, *op. cit.*, Nota nº 38, pág. 580.

men acumulado con motivo de la restauración comenzada impida hacerse completo cargo de los ricos detalles que avaloran este recinto, entre los que no es el menos importante su hermoso alfarje de geométricas figuras...Varias tribunas, antes destinadas a las mujeres hebreas asistentes a las ceremonias del judaismo, desaparecieron, conservándose tan sólo una del lado del mediodía, aunque desfigurada y sin caracter alguno de la época... El retablo y altar inmediatos al mayor del lado del Evangelio, ya no existen allí y sólo se observa el lugar que ocuparon y un escudo de armas... Finalmente en la parte delantera de esta histórica sinagoga vese por el suelo varias desgastadas lápidas sepulcrales en que resaltan sus correspondientes blasones y leyendas gótico-monacales"[39].

En cierto modo también es original su descripción del templo, no limitándose a copiar como harán otros autores después entre ellos el propio Bécquer:

"Corre por ambos muros laterales de la sinagoga un ancho friso en que van tallados graciosos sarmientos y hojas de parra, blasones de Castilla y León y otros menudos adornos; y superior e inferiormente á este friso, vése también en soberbios caracteres hebraicos muy bien conservados algunos versículos tomados de los salmos del real profeta..."[40].

En 1892, se publica la "Nueva Guía de Toledo" de Juan Marina[41], en la que nuevamente destacan las referencias al estado del edificio por la restauración:

"Tiene la entrada por una portada parecida á todas las iglesias de aldea, que precede a un zaguán indecoroso, sobre el que hay una espadaña o campanario, obra toda moderna y que esperamos desaparezca completamente en la restauración del edificio que se piensa llevar a cabo... cuando Dios quiera.

39 Vizconde de Palazuelos, *op. cit.,* Nota nº 38, págs. 581-587.

40 Vizconde de Palazuelos, *op. cit.,* Nota nº 38, pág. 583.

41 Juan Marina, *Nueva Guía de Toledo.* Imprenta, Librería y Encuadernación de Menor Hermanos. Toledo, 1892.

El visitante verá hoy únicamente un andamiaje resistente y notable que servirá para la restauración en proyecto dirigida por el señor Mélida, arquitecto-artista de lo mejor de España"[42].

La descripción del templo parece tomada del trabajo de D. José Amador de los Ríos, tanto en las yeserías como en el "magnífico artesonado de madera de alerce". Hay así mismo un breve comentario a "los viejos cimientos y escasas ruinas que se conservan del palacio del marqués de Villena, que se supone fue edificado por el tesorero del rey D. Pedro, Samuel Leví".

También hace referencia a la Declaración como Monumento de la Sinagoga en 1875 como Palazuelos, pero por los datos de R. Amador de los Ríos sabemos que fue con exactitud el 1° de Mayo de 1877. Quizás se refieran al inicio del expediente y no al fin del proceso administrativo.

Ya en los primeros años del siglo XX, en concreto en 1905, aparece el gran trabajo *Monumentos Arquitectónicos de España*, de D. Rodrigo Amador de los Ríos, que en su tomo I, dedica un estudio monográfico bajo el epígrafe de "La Sinagoga de Simuel-ben-Meir Ha-Leví, vulgarmente denominada El Tránsito"[43]. Es, sin duda, el mejor estudio hasta la aparición de la más reciente obra de F. Cantera. A pesar de algún error importante como el de la traducción de las inscripciones hebraicas tomado de G. Simancas y D. Miguel García, es destacable su precisa y barroca descripción del monumento y la aparición de las primeras fotografías del exterior e interior del edificio, así como planos y secciones longitudinales, dibujos de gran interés sobre el estado de conservación de yeserías y artesonado a principios de siglo. Junto con el trabajo de Pérez Bayer y el de D. José Amador de los Ríos se hace obra de consulta imprescindible para aquel estudioso que quiera conocer a fondo la sinagoga.

En dos columnas, a la izquierda en español y a la derecha en francés, hace un erudito recorrido por la historia del edificio, para pasar a una detenida descripción desde el exterior al interior con una minuciosidad y apasionamiento que sólo el propio F. Cantera llegá a superar en su conocido libro del que más tarde hablaremos.

---

42 Juan Marina, *op. cit.*, Nota n° 42, pág. 51.

43 Rodrigo Amador de los Ríos, *Monumentos arquitectónicos de España*. Tomos I y II. Tomo I, ver "La sinagoga de Simuel-ben-Meir Ha-leví, vulgarmente denominada del Tránsito", págs. 242-268. E. Martín y Gamoneda editores. Madrid, 1905.

Ya "clásica" es la descripción que el autor realiza del estado del edificio y de su opinión sobre la "restauración", hecha según los criterios de la época:

> "A primera vista la balumba de pies derechos y de andamios, que todo lo obstruye y oculta, impide formar juicio de la decoración de aquella Sinagoga, ni disfrutar de las bellezas en sus muros y en su techumbre con profusión no obstante prodigadas.
>
> Manos poco respetuosas para con tal reliquia de las edades, encalaron una y otra vez sus labores, abrieron huecos, pintaron sus adornos en parte, cerraron comunicaciones y destruyeron el cuerpo central de la cabecera, para acomodar en él, con piadoso propósito un retablo, queriendo así borrar toda huella acaso de la ley y de la raza para quienes y por quienes fue levantado el templo.
>
> En 1880, tres años después de su Declaración como Monumento Nacional, se levantó el andamio, desde el cual, artistas no grandemente escrupulosos, dieron principio a su tarea de restaurar las yeserías de los muros, con peligro notorio de éstas y en especial de los epígrafes hebraicos —religiosos y conmemorativos— en que el edificio abunda.
>
> La obscuridad ambiente; el hacinamiento de los maderos y andamios; lo desconchado de los muros; lo quebrantado y roto de las labores, especialmente en la cabecera y los pies del templo; el andamio general que oculta el artesonado de la techumbre, el aire, en fin, de lamentable abandono que allí se respira, todo se confabula y concierta para empequeñecer y desfigurar hoy aquella fábrica, impidiendo formar de una vez concepto de ella, tal y como hubo de aparecer a los ojos de la conmovida población hebrea en 1357, cuando la daban por terminada los artífices mudéjares que en ella trabajaron, y con ella ofrecían testimonio vivo, no sólo de la bienandanza, a la sazón alcanzada por los judíos toledanos, sino de la poderosa energía y de la vitalidad del estilo mudéjar, esplendoroso y rico, y de la magnificencia y ostentación, principalmente del Tesorero mayor del Rey D. Pedro, con los cuales eludía sagaz, en prueba de su prestigio, los cánones de la iglesia y las leyes mismas del reino"[44].

44 Rodrigo Amador de los Ríos, *op. cit.*, Nota nº 44, pág. 248.

Este texto tan cervantino pone bien de manifiesto el "estado crítico" del edificio y los problemas derivados de lo que hoy denominaríamos una "restauración historicista" y en gran parte descontrolada, conceptos a los que se adelanta con gran vehemencia e inteligencia D. Rodrigo Amador de los Ríos.

Todavía hoy, leídas en voz alta, impresionan como denuncia, las gongorinas, unas; otras, quevedescas expresiones con que el autor nos describe con asombrosa erudición arquitectónica, artística, histórica el edificio, desde su humilde entrada hasta los detalles más insospechados de las decoraciones de yeserías y artesonado:

> "Vetusta fábrica, de nada suntuosas apariencias, no libre de agregaciones en sus costados, y acusando hoy ya triste abandono, con planta rectangular y altos muros, que sobresalen y gallardean al lado de cuanto la circunda... Tendida, pues, con poca exactitud de oriente a ocaso, tiene la fábrica meridional al Mediodía convencional su pobre ingreso, con saliente guardapolvo de tejas renegridas; la cruz de Calatrava dos veces pintada sobre el dintel encalado de la puerta; los muros encalados también, manchados y como llenos de pústulas... con todo lo cual, ha excitado siempre la curiosidad y el interés de doctos y profanos, mereció al fin ser declarada Monumento Nacional en 1° de mayo de 1877"[45].

Buen conocedor de la Historia de los Judíos[46], aunque desde una perspectiva muy peculiar, siguiendo la tradición familiar se adentra en las primeras páginas de este trabajo en la significación de Samuel Leví y en la erección de la nueva sinagoga, con una prosa espectacular y concluyente:

> "Templo fue también desde su origen aquella fábrica singular, hoy solitaria y silenciosa. Erigiéronla acaso con el emplazamiento de otro templo anterior y arruinado, la piedad y la devoción, si no la arrogante soberbia de uno de los hijos de Israel mas encumbrados y poderosos en el reino, cuando era ya mediada la XIVª centuria"[47].

---

45 R. Amador de los Ríos, *op. cit.*, Nota n° 44, pág. 242.

46 J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal.* Madrid. 1875.

47 R. Amador de los Ríos, *op. cit.*, Nota n° 44, pág. 244.

Sigue con unas disquisiciones sobre el carácter "privado" de la del Tránsito, frente al caracter "público" de Sª Mª la Blanca, confundiendo lo que hoy llamaríamos "patrocinio" con propiedad privada y desconociendo la trilogía de lo que significa una sinagoga para los judíos (casa de reunión, casa de oración, casa de estudio).

Es bastante frecuente en los historiadores cristianos resaltar el carácter de "templo" y paralelizarlo al cristiano o musulmán. Prácticamente desde Pérez Bayer hemos visto como se simplifica el binomio sinagoga-templo, para equipararlo al de iglesia o mezquita. Aquí R. Amador de los Ríos va todavía más lejos al intentar equipararlo a una capilla particular:

> "No había sido nunca, ni en ninguna ocasión permitido hasta entonces en los dominios de Castilla á los individuos de esta raza proscripta y execrada, —cuyos servicios fueron, apesar de todo, solicitados con extrema frecuencia por los príncipes y los magnates cristianos—, el que, a semejanza de aquellos "mossalah" o santuarios particulares de los alcázares muslimes, y a imitación y ejemplo de aquellas capillas reservadas de los palacios episcopales y de las regias moradas cristianas, tuviesen templos dentro también de las suyas"[48].

Como en los casos anteriores vamos a entresacar de su meticulosa descripción el fragmento correspondiente a uno de los frisos superiores, en el que no sólo describe con precisión los motivos, sino que los compara con los de otras sinagogas y resuelve la existencia de un "padrón granadino" adelantándose a algunas consideraciones de historiadores del arte de fines de este siglo:

> "Tema obligado, sin duda en este linaje de construcciones religiosas, aparece con caracteres asemejables en cuantas nos son conocidas, figurando por igual en las naves de Santa María la Blanca, en la central de la antigua sinagoga del Corpus Christi de Segovia, destruida por un incendio; en la pequeña sinagoga de Córdoba, labrada en 1315 y Ermita luego de Stª. Quiteria, y por último en la de Brihuega (Guadalajara), que estuvo a San Simón consagrada y hoy es almacén de género de ultramarinos.

48 R. Amador de los Ríos, *op. cit.* Nota nº 44, pág. 245.

Constituye en no interrumpida sucesión dicho friso larga serie de ornamentales arquillos enlazados, esbeltos y graciosos, que apoyan en pareadas columnas, de cilíndrico fuste, molduradas basas y caprichosos capiteles apareados y dos a dos diferentes, ora compuestos por anchas y rizadas hojas, ora por palmas y por piñas, ya de menudos follajes, que traen los del estilo ojival a la memoria, ya de colgantes a modo de estalactitas, y ya de otras y muy distintas maneras, aunque siempre con originalidad y riqueza, dentro del estilo del que son producto.

El tablero escociado que en común los une, y sobre el cual arrancan los arquillos, dos veces repetidos en caracter africanos de relieve, lleva en los lienzos laterales mayores, y aún en el menor de occidente, la frase reiterativa que esmalta la cinta epigráfica interior del friso inmediato, ya descrito, diciendo como en ella: la felicidad y la prosperidad.

Desde allí con siete pronunciados lóbulos, de buena traza, recorridos en distintos planos por molduras, trenzas y otros peregrinos entalles hasta la movida y labrada periferia, que varía en cada arquillo, voltean éstos uniformes, surgiendo de la clave a manera de grumo, levantada palma, la cual, como remate, llega en su desarrollo a la franja superior del friso.

En él, excepto en la parte correspondiente a la cabecera, alternan invariables los arquillos cegados, meramente ornamentales con los destinados a dar luz misteriosa y ventilación al edificio. Conservan aún los primeros en el lienzo meridional principalmente, la decoración polícroma que, al parecer los enriquecía, y ha desparecido bajo la cal en el costado norte, si bien en ambos todavía los fustes de las columnas semejan con diversos tonos jaspeados, mármoles diferentes, cuya pintura no sabemos si es la primitiva..."[49].

Continua luego transcribiendo los epígrafes, siguiendo a Graetz, Rades, Simancas y la obra de su padre D. José Amador de los Ríos, *Toledo Pintoresca*. Describe, por fin, la Galería de Mujeres y las transformaciones cristianas de la vieja sinagoga, cuando se consagró al culto cristiano y se estableció el

49 R. Amador de los Ríos, *op. cit.* Nota nº 44, pág. 252.

Priorato de S. Benito de la Orden Militar de Calatrava, así como las puertas de entrada al edificio.

La última nota a pie de página hace una curiosa referencia de agradecimiento a "lo hallado entre los papeles de nuestro Sr. Padre", refiriéndose a la obra de D. José Amador de los Ríos, que nos muestra cómo en aquellos tiempos la obediencia y el respeto prevalecían sobre la ternura.

Hasta que en 1955 F. Cantera publique la primera edición de su obra sobre *Las sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*, la obra de la familia Amador de los Ríos seguirá siendo el punto de partida para las guías y estudios de patrimonio que tengan como referencia la Sinagoga.

El Marqués de la Vega Inclán, en 1914 publica un opúsculo comentando las obras de la Casa del Greco y las llevadas a cabo por el Patronato en la Sinagoga, que en aquellos momentos dependía de las Fundaciones Vega-Inclán[50].

El Marqués va a jugar un papel muy importante en la historia del edificio, no sólo por los avanzados criterios de restauración que lo hacen abanderado de la llamada "Escuela Restauradora", sino por su visión desde la Comisaría Regia de Turismo del papel que los Monumentos pueden jugar en el futuro como Museos visitables y centros de estudio y documentación. Una carta escrita al Presidente del Consejo de Ministros en Julio de 1911 nos muestra su preocupación por "vigilar la conservación eficaz y procurar la exhibición adecuada de la España artística, monumental y pintoresca":

> "La sinagoga del Tránsito, el mejor ejemplo del ataurique toledano y el más acentuado símbolo representativo de la raza semita en España en el s. XIV, está desde hace cerca de treinta años a la vista del público, atestada y oculta por un inmenso andamiaje, cuyo objeto ya ha terminado, puesto que el de las pinturas con que puedan embadurnarse sus maravillosos artesonados sería la mayor de las profanaciones, contraria a todas las ideas modernas de restauración.
>
> Existen también, en dicha sinagoga encantadoras estancias coronadas de hermosísimo alfarje, estancias hoy también ocultas por

50 Marqués de la Vega-Inclán, *Ampliación al Catálogo del Museo del Greco y Noticia de las Obras Ejecutadas hasta la fecha por el Patronato*. Diciembre, 1914. Comisaría Regia de Turismo. Madrid. 1914.

una serie de tabiques que se han ido agregando en el curso del tiempo para viviendas y mechinales, que impiden no solamente su vista, sino también su acceso material...

Por tanto, y dada la situación en que se encuentra este ejemplar arquitectónico, y presenciando á diario el estupor que al mundo entero le causa el estacionamiento y paralización de esta obra durante años y años, el Patronato de las Fundaciones podría atender las sencillas obras que requiere la desaparición del andamiaje que huy oculta absolutamente tan preciada joya de arte, así como á todas las demás obras de reparos y demolición de tabiques, mechinales y viviendas...

Ahora bien, una vez exhibida esta maravillosa Sinagoga en toda su integridad y habilitadas las preciosas estancias con luces sobre ese sorprendente paisaje toledano de su vega y cigarrales, si el Gobierno de S.M se digna considerarlo oportuno, podría habilitarse no solo como exhibición de tan preciado monumento, sino también como centro de estudios hebraicos, y sería intensísima nota de arte donde se exteriorizaría además una manifestación refinada de la naciente cultura nacional por donde desfilaría especialmente, con admiración y respeto, toda una raza intelectual y poderosa que vendría a rendir un homenaje a su arte, á su historia y á su pueblo, en Toledo, en la capital dramática y arqueológica de la raza semita.

Abrigo yo la esperanza,de que una vez conocida esta exhibición y centro de estudios, acudirían desde los barrios de Salónica a los melhaks argelinos y desde el Danubio a los bulevares de París, elementos que con gran envanecimiento vendrían a aumentar y enriquecer este naciente centro espiritual de nuestro arte, de nuestra cultura, de nuestra historia".

El entonces Presidente del Consejo de Ministros, D. José Canalejas ordenó al Ministerio conceder el permiso para que el Patronato ejecutase dichas obras y efectivamente en un plazo corto y bajo la dirección de D. Eladio Laredo se quitó el andamio de la época de Mélida y quedó el edificio en condiciones de ser visitado y se decora con una gran sillería coral de la época. Además se derribaron los tabiques de la casa en que se había convertido la antigua Galería de Mujeres, instalándose allí un pequeño Museo, de arte

mudéjar y en las habitaciones anexas se instaló una Biblioteca de estudios hebraicos.

Prueba del trabajo bien hecho es la visita que realizan SSMM los Reyes D. Alfonso XIII y Dª Victoria Eugenia en 1913 a la Sinagoga de la que conservamos constancia gráfica y epigráfica.

El marqués de la Vega Inclán se adelantó, pues, a la historia y concibió las bases de lo que hoy es el Museo Sefardí de Toledo.

En 1928 D. Manuel Gómez Moreno publica una *Guía de Arte Mudéjar Toledano* en el que se refiere brevemente a la Sinagoga y al concepto de mudejarismo; muy pocas veces una guía se dirige al lector con tanta claridad:

> "Tú, lector, vienes a Toledo con prisa. En unas horas quieres sorber su jugo emotivo. Está bien; hallarás con creces donde beber a chorro; pero no lo busques en el arte de los mudéjares toledanos, que exige gusto de reposo, abstracción de tiempo, ganas de soñar mirando y remirando cosas insustanciales, sutilezas, recovecos sin salida, tal vez, cuyo misterio tan sólo atrae y cuyo desenlace descontamos por inútil.
>
> Pásate por el Tránsito; mira a cualquier parte: unos follajes retorcidos, una celosía; si supieses hebreo, un letrero ¿sabes, acaso, lo que las escrituras monumentales semíticas encierran de misterio? ¿Gozaste alguna vez descifrando aquellas fugas de vocales o de consonantes que traían nuestras revistas y almanaques? Pues otro tanto y más de ingenio es preciso para leer árabe o hebreo en inscripciones: hay que no tener prisa ni hacerse ilusiones sobre el éxito final; es problema de pasar el tiempo. Si miras una celosía y te sobrepones al mareo de lo enrevesado, poco a poco irás descubriendo ordenaciones, simetrías, juegos de polígonos, coronas que bailan una melodía graciosa, constelaciones rítmicas... porque es eso, un remedo de cielo, con sus soles que son estrellas, sus planetas y sus satélites, que llevan nombres reservados para los estudiosos, y al cabo, si estás en buena postura, te quedarás dormido, soñando cosas plácidas, gustosas..."[51].

51 M. Gómez Moreno, *Guía del arte mudéjar toledano*. Toledo. 1928, pág. 29.

Sin ninguna duda la mejor descripción que conocemos de la Sinagoga; frente a los tiralíneas geometrizantes a que nos tenían acostumbrados los historiadores del arte desde la "nave cuadrilonga" de D. José Amador, hasta la barroca, paralepipédica, minuciosa y quizás por qué no necesaria lectura de D. Rodrigo Amador de los Ríos, sólo un Maestro como D. Manuel Gómez Moreno puede resumir en tan pocas palabras el significado profundo, el alma de un edificio. Ahí queda la lección para la historia y justo es que en un trabajo de historiografía se le reconozca a cada uno sus méritos y sus errores. El acierto de D. Manuel es la poesía: "Un remedo de cielo y soñar con él". Nada más y nada menos, eso es la Sinagoga del Tránsito.

Y por si fuera poco, si alguien quiere un acercamiento "castizo" al Toledo de la época de la sinagoga, también nos lo ha regalado D. Manuel Gómez Moreno:

> "No te abochornes, lector, si acostumbrado a pensar en austríaco o en borbónico, sufre su dignidad europeizante sabiendo estas interioridades, de cuando moros, cristianos y judíos andaban juntos en paz y a gusto, sin fantasmas unitarios ni políticos ni religiosos, sin ascos a disfrazarse de moros; porque sábete que aquellos gigantes del hispanismo D. Rodrigo y San Fernando, como luego D. Sancho, hijo de éste y un Arzobispo de Toledo como aquel, iban vestidos y armados por obra de andaluces; sábete que la moneda toledana por excelencia, los maravedíes de oro de Alfonso VIII, llevan estampados en lengua árabe su credo cristiano, el nombre de su Rey, fecha y valor legal; sábete que los Notarios toledanos redactaban en árabe sus actas...
>
> Serían moros granadinos, mudéjares tributarios, quienes mantuvieron aquella comunicación renovadora de arte, y poco a poco, la compenetración fue avivándose, el medio social impuso una selección de formas, y Toledo llegó a ostentar personalidad maravillosa, expresiva de su complejo fondo social, con un arte que lleva el sello de los grandes aciertos populares"[52].

En 1929, M. González Simancas, con dibujos de él mismo, edita una Guía de Toledo, sus monumentos y Arte Ornamental. La descripción está tomada

52 M. Gómez Moreno, *op. cit.*, Nota nº 51, pág. 27.

de la obra de D. José Amador de los Ríos y de su "Toledo Pintoresca" por la mención al "rabí Myir, de quien dice muchos loores la letra de las inscripciones en lo interior, la cual debió poner su hijo AbenÇira" y que hizo fabricar el templo.

Son muy interesantes los dibujos y algunas anotaciones suyas; hemos podido ver parte de su colección en el Museo de Santa Cruz.

Como nota curiosa hay que recoger la primera información sobre la solería primitiva y otros restos arqueológiocs de la sinagoga:

> "En el pavimento, delante del lugar preminente, quedó un cuadro de solería formado por pequeñas losetas de barro rojo y piezas vidriadas a modo de caprichoso mosaico, igual a otro que estaba casi del todo destruido en el solar cercano, donde se encuentran las fábricas subterráneas antes citadas. Sobre unos bancos construidos de intento para que fácilmente puedan ser vistas, están unas laudas correspondientes a los enterramientos de caballeros calatravos, sepultados allí ... Ahora se piensa instalar en la Sinagoga el Museo de Epigrafía Hebrea"[53].

Cuando en 1949 Leopoldo Torres Balbas sintetiza en *Ars Hispaniae* en su volumen IV todo lo referente al arte almohade, nazarí y mudéjar aparece una muy breve reseña de la sinagoga, que entra así "oficialmente" en el mundo de las publicaciones de arte, apareciendo desde entonces en enciclopedias, libros de texto, manuales y postales.

El breve texto es el siguiente:

> "La sinagoga del Tránsito en Toledo fue construida por el poderoso almojarife del rey don Pedro I Samuel Ha Leví, dueño de fabulosos tesoros, entre los años 1355-1357, poco antes de su desastrosa muerte, acecida en 1360. De sencillísima disposición, consiste en un grande y elevado salón rectangular, con tribunas en el costado derecho; al exterior, muros lisos, cuya desnudez tan sólo interrumpen algunas ventanas de arco agudo de herradura dentro de otro lobulado. Lo cubre una rica armadura de par y nudillo e interiormente ostentan sus muros magníficas yeserías en las que se

53 M. González Simancas, *Toledo, sus monumentos y el arte ornamental.* Toledo, 1929.

combinan menudos atauriques islámicos con hojas grandes y gruesos tallos, flora naturalista de influencia gótica, sometida al ritmo de aquellos. En pocas ocasiones llegó la decoración de yeso a tan gran perfección decorativa como en los muros del Tránsito, cuya brillante policromía, perdida, percibiríase a la luz tamizada que penetra por las celosías de las ventanas altas"[54].

Si durante los siglos XVIII, XIX y primera parte del XX predominan los estudios monográficos de monumentos como los dedicados a nuestra sinagoga, a partir de ahora la principal novedad consistirá en el surgimiento de los primeros estudios comparados.

Inaugura la serie E. Lambert[55], sigue Otto Czekelius[56] y en España el ya citado M. Gómez Moreno, pero la obra principal será la de F. Cantera[57] que será la más citada hasta los años 90 en que se inaugura la última etapa de investigación historiográfica en la que de momento nos encontramos.

La formación especializada filológica, de historiador del arte o de arquitecto, dependiendo de los investigadores va a posiblitar que del estudio descriptivo, se pase al estudio comparado.

Por ejemplo E. Lambert, que publica los resultados de su investigación en la *Revue d'Études Juives*, en 1927, no sólo describe el edificio, sino que lo compara con otras obras árabes, añadiendo un comentario final sobre "el arte religioso judío en España". Las sinagogas de Toledo, para Lambert "ofrecen la más emocionante impresión de Oriente que se pueda sentir en una ciudad donde el Oriente hállase presente todavía por doquier" y en concreto, la del Tránsito "parece la gran sala de un palacio, tapizada suntuosamente por fantásticos estucos pintados en diversos colores y coronada en toda su longitud por bellísimo alfarje en alerce e incrustado de maderas preciosas"; del artesonado escribe que "es una armadura de las más bellas, entre tantas magníficas que constituian en España la gloria de los artistas toledanos, es de forma de artesón, semejando como el casco vuelto de un navío"[58].

---

54 L. Torres Balbás, "Mezquitas mudéjares y sinagogas" en *Ars Hispaniae*. Historia Universal del Arte Hispánico. Vol. IV. Pág. 309. Madrid. 1949.

55 E. Lambert, "Les synagogues de Tolède". *Revue d'études juives*. París. 1927.

56 Otto Czekelius, "Antiguas sinagogas de España". *Rev. Arquitectura*, oct. 1931.

57 F. Cantera Burgos, *op. cit.* Nota nº 2.

58 F. Cantera Burgos, *op. cit.* Nota nº 2, págs. 55-56.

En Lambert encontramos también, como en casos anteriores una descripción particular de las yeserías:

> "Aux sommets des arcs de fines rosaces sont serties dans un ruban d'encadrement entre des palmettes aux formes caracteristiques du XIVe Siècle andalou; l, interieur des arcs est éntierment revêtu aussi d'autres rubans et d'autres palmettes oú sillent les cònes effilés de pommes de pin: et aux écoinçons qui séparent deux arcs voisins, d'autres rosaces encore sont encadrées entre des palmes asymetriques, tandis que, un es recouvre entièrement de son inextricable labyrinthe tot le reste de la surface du mur"[59].

Lambert se da cuenta del "mudejarismo" que impregna estos monumentos y de que este hecho es algo más que un "estilo arquitectónico" o "decorativo", siendo sólo explicable en una cierta atmósfera si no de convivencia en el sentido etimológico de la palabra, al menos de tolerancia. Si bien no se puede considerar las sinagogas como "producciones específicas" de arte judío, sí son "la expresión de un aspecto particular de este arte hispano-árabe que diseminó por al-Andalus y por los Reinos Cristianos, bajo la mirada inteligente y tolerante de los reyes cristianos entre los siglos XII-XIV". Como muestra de este momento especial nada mejor que la ciudad de Toledo, en donde se erigen los templos de tres religiones diferentes "avec la même manière par les mêmes hommes". En suma, son, a la vez, monumentos únicos para la historia de España, pero también para la historia judía y para la historia del arte del mundo.

Otto Czekelius, arquitecto, presta más atención a la comparación entre plantas, planos, alzados, tipos de cubierta, en su obra sobre "Antiguas sinagogas de España" publicada en 1931[60]. Entiende que, si bien la historia de los judíos en general es bien conocida, hace falte un estudio en conjunto sobre sus "edificios sagrados o sinagogas", sobre todo las "obras importantísimas, como las sinagogas de El Tránsito y Santa Mª la Blanca, en Toledo, o la de Córdoba", que han sido estudiadas de forma monográfica, pero "nunca en

59 F. Cantera Burgos, *op. cit.* Nota nº 2, pág. 85.

60 O. Czekelius, Nota nº 56. Ver figuras de plantas, planos y alzados.

forma comparativa o de investigación ni de estudio general para todos los edificios de éste género aún existentes en el país"[61].

Se queja Czkelius, con razón, de que la mayoría de las monografías inciden demasiado en la decoración y la edad del monumento, mientras que "el conjunto del edificio como resultado de su función como santuario, apenas se estudia".

Estudia su situación en los barrios judíos, las disposiciones legales de la época, documentación y otros aspectos para llegar a la conclusión de "que no es de esperar encontrar edificaciones suntuosas, altas y espaciosas, sino todo lo contrario; creo que a esto se debe en parte el no haber descubierto antes más de estos templos, ya que la fantasía buscaba siempre edificios lujosos que correspondiesen a la numerosa población hebrea y a sus riquezas fabulosas, pero lo que pasa es lo contrario. Excepción de esta regla es solamente El Tránsito que se justifica por el rango excepcional que Samuel Leví, Tesoro (sic) del rey Pedro, ocupó en la corte de España"[62].

En general, opina que:

> "El cuerpo de la sinagoga, sus dimensiones, altura y forma exterior, fueron siempre reducidas. A pesar de que el Tránsito pueda ser considerado como un edificio excepcional, si lo comparamos con las demás iglesias y edificios de Toledo, como la Catedral, la Alcazaba, etc. que dominan sus alrededores, queda el Tránsito sumergido en la masa de casas colindantes"[63].

En cuanto al aspecto exterior, "siempre resulta un paralepípedo, con un tejado, sencillo, a dos o cuatro aguas, diferenciado solamente por la inclinación, según el país donde radique"; las plantas son variadas, pero siempre tienen "el Hejal hacia el este y las puertas al sur"; casi siempre suele haber una sala o "galería reservada a las mujeres"; el techo "era, seguramente de artesonado, como existe aún en el Tránsito, en Toledo" y las paredes estarían decoradas "en su parte baja con azulejos y desde una altura de 2 metros con decoraciones de yeso talladas a mano a las que se añaden fajas en escritura

61 O. Czekelius, *op. cit.* Nota nº 56. Epígrafe I.
62 O. Czekelius, *op. cit.* Nota nº 56. Epígrafe III.
63 O. Czekelius. Nota nº 56. Epígrafe III. Ejemplos. Ver d) Toledo.

con caracteres hebraicos, todo ello policromado"; las ventanas son "relativamente pequeñas y cerradas con celosías"; las puertas pequeñas, ya que "en el culto hebreo no se conocen las procesiones"; del pavimento, poco se puede decir "por ser lo que más desgaste y variaciones"; del mobiliario "apenas nada se conoce"; finalmente al comparar las fechas de su construcción "casi todas caen entre el XIII y XIV"[64].

Estudia luego dos casos concretos, Sª Mª la Blanca y Córdoba y termina con una inteligente reflexión sobre la asociación de "escuelas y baños rituales" a las sinagogas y el peligro que conlleva la generalización del término "baños árabes", cuando se trata de la zona de la judería.

La obra del profesor Cantera se puede considerar como "el gran estudio" de las sinagogas españolas medievales. Ya citada a lo largo de nuestro trabajo, sigue siendo válida la opinión de Camón Aznar, que cierra el prólogo considerandolo como "un libro capital para conocer uno de los aspectos esenciales —y más negados— de la cultura española". La primera edición es de 1955, la segunda, más reducida de 1973 y se reimprime completa en 1984.

Casi preferimos, antes que glosar nosotros la figura de F. Cantera, influidos por su obra y su impulso para crear el Museo Sefardí, seguir las palabras de Camón Aznar, en el prólogo del libro "Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba" de éste prestigioso hebraista y recopilador de los restos arqueológicos con inscripciones hebraicas conocidos en España[65].

> "En la toledana sinagoga del Tránsito encontramos ya desplegados con miniada belleza, con fastuoso y apretado relieve, los temas que hemos de encontrar en el arte granadino... Muchas son las excelencias de éste libro de tan fácil y densa lectura».

"Todo en el texto es esencial. Aludamos, como una gran dificultad con que tropezamos los que historiamos este arte, a la descripción de los elementos decorativos que llenan los paramentos y que por su carácter abstracto y geométrico no tienen adjetivación posible, ni comentario personal. Y es que en este libro están referidos con rigor de nomenclatura y posición. Y conseguimos, por último no sólo la claridad, sino la hermosura poética de la

64 O. Czekelius, *op. cit.* Nota nº 56. Epígrafes IV y V.

65 F. Cantera, J.M. F. y Millás, *Las inscripciones Hebraicas de España*, C.S.I.C. Madrid, 1956. II Tomos.

traducción de las inscripciones que corren, como su mejor adorno, por los frisos de los muros de la sinagoga. Ya habíamos gozado de esta faceta lírica de Cantera, en sus traducciones de la Biblia. Aquí son impresionantes las invocaciones al Señor, los cantos al pueblo adorante y a todas las criaturas que lo glorifican. Todas estas leyendas son de una grandeza sálmica. Libro, en fin, que creemos capital para conocer uno de los aspectos esenciales de la cultura y del arte español"[66].

Hay que considerar este libro de Cantera como el mejor estudio hasta hoy sobre el conjunto de sinagogas españolas. Recientemente J. Luis Lacave ha culminado la obra del que llama «su maestro» con la publicación del libro *Juderías y Sinagogas Españolas*, de la colección Mapfre en la que amplia el número de datos sobre las sinagogas conocidas en España. Hace, también un breve comentario de la del Tránsito con una referencia sobre las últimas excavaciones arqueológicas.

El libro de Cantera pasa revista además al poema de Jacob Albeneh, de fines del XIV, después de la revuelta antijudía que sufrió la aljama toledana en 1391 y a sus distintas versiones, en el que se nos describe "la lamentable ruina en que cayeron los principales centros de culto y estudio de aquella docta ciudad en 1391, osea pocos años después, de haber logrado el cénit de su número y potencia".

Después estudia y describe Sª Mª la Blanca; el grueso del libro lo constituye la Sinagoga del Tránsito y sobre todo sus inscripciones, para finalizar con el estudio de la Sinagoga del Corpus Christi de Segovia y la de Córdoba, junto con sus leyendas en hebreo y finaliza con un recorrido por el resto de las sinagogas conocidas a través de la documentación.

A nuestro humilde juicio, el principal mérito de Cantera es reunir, por fin, en un sólo libro todos los restos monumentales de sinagogas judaicas en España y sobre todo resolver definitivamente el problema de las traducciones de las inscripciones hebraicas de la del Tránsito que tantos quebraderos de cabeza había producido a los diversos investigadores y eruditos que la describieron.

Las inscripciones de la Sinagoga del Tránsito son, para C. Roth "el documento judío más famoso de Europa"[67].

---

66 F. Cantera Burgos, *op. cit.* Nota nº 2, págs. 12-13.

67 Cecil Roth: «Las inscripciones históricas de la Sinagoga del Tránsito de Toledo". *Sefarad*, VIII, nº 1, 1948, págs. 3-22.

Pasa revista desde el primer estudio de Rades Andrada en 1572, publicado en versión castellana por las Órdenes Militares y debida a un "iudio de nación, grande Letrado en su Ley", que, según Cantera "fantaseó sin tasa, gozando su traducción de inmerecida fama"; de Pérez Bayer, 1752, opina, con razón, "que ofrece la más prolija y cuidada investigación hasta aquí efectuadas sobre las inscripciones todas de la sinagoga del Tránsito"; continua con los "trabajos" de Juan José Heydeck, al que denomina, también con razón, "curioso personaje", judío converso alemán, y del que considera "sólo una hábil traducción hebraica del texto de Rades"; en 1799 la Academia de la Historia dio a la luz una Memoria con varias copias, incluida la realizada por la propia Institución.

Entre Heydeck y la Academia se fragua "un gran error", considerar al alarife Meir Abdeli como constructor de la sinagoga, error que va a aparecer durante todo el siglo XIX en autores como Parro, Palazuelos, Bécquer, Lozoya, Amador de los Ríos o González Simancas.

En 1856 Graetz publica, basándose en P. Bayer un artículo sobre las inscripciones así como en 1900 el presbítero don Miguel García, Catedrático de Lengua hebrea en el Seminario Central Primado, sobre dibujos de G. Simancas. Para Cantera esta nueva versión, "con aciertos y graves yerros" no se puede considerar muy exacta. Rodrigo Amador de los Ríos reproduce ésta versión, aunque da en nota la traducción de Rades.

En 1940 Abraham S. Yahuda hizo "un trabajo meritorio", pero Cécil Roth en 1948 "hizo ya notar sus fallos". Con todo este último trabajo de Roth es para Cantera "el mejor esfuerzo para lograr un texto lo más completo y depurado posible", aunque con un problema "no fue llevado a cabo sobre los originales, sino sobre los facsímiles publicados en el siglo XVIII".

Por ello Cantera acomete el estudio global de todas las inscripciones del edificio estableciendo una clasificación para su estudio y una sitematización todavía hoy válida, así como sus transcripciones y traducciones, reconociendo que el estado original de éstas no es el mismo que en 1572, cuando las examinó Rades o cuando en 1752 realizó las copias P. Bayer y asumiendo que una parte se ha perdido impidiendo realizar una lectura total.

Las últimas dos décadas del siglo XX han supuesto un cambio cualitativo en el estudio del edificio que además ha coincidido con el proceso de remodelación del Museo Sefardí y su reapertura, lo que ha conllevado una diversificación y una especialización que se ha dejado sentir en las publicaciones que, creemos, han aumentado no sólo en cantidad, sino en calidad.

Empezando por la propia Sinagoga, tanto las labores de restauración de yeserías[68], o las de limpieza del artesonado[69] con sus correspondientes informes y estudios del I.C.R.B.C. han posibilitado conocer con seguridad aspectos como la composición de la madera, tipo Pinus Pinaster; de toda la armadura de par y nudillo, que casi todos los autores creían de alerce, así como la exacta composición y colores originales que decoraban la sinagoga. Las primeras investigaciones arqueológicas llevadas a cabo con rigor científico, incluyendo prospecciones geofísicas se realizaron en este momento, tomando como coordenadas la propia sinagoga y su entorno[70].

Todavía continua abierta la discusión como se puede apreciar en este mismo libro que recoge las conclusiones de la mesa redonda celebrada con motivo del Curso de Verano y cuyo lema central fue la arqueología judía.

La propia labor didáctica del Museo Sefardí ha posibiltado la aparición de muy diversas publicaciones que han hecho ampliar el conocimiento global de la historia de los judíos en España[71], en Toledo[72] y del propio Museo Sefardí, desde la primera guía publicada en 1986[73], hasta la actual del Museo remodelado[74] .

---

68 C. Rallo Grauss, "Restauración de las yeserías de la Sala de Mujeres de la sinagoga del Tránsito", *Sefarad*, XLIX, Madrid. 1989, págs. 397-406.

A. M. López Álvarez y Y. Álvarez Delgado: "La Galería de Mujeres de la Sinagoga del Tránsito. Nuevos hallazgos", *Sefarad* XLVII, Madrid 1987, págs. 301-314.

69 E. Nuere, *La carpintería de armar española*, Ministerio de Cultura. I.C.R.B.C. Madrid, 1989, pág. 63.

70 S. Palomero Plaza, Y. Álvarez Delgado y A. M. López Álvarez, «Excavations around the Samuel Halevi Synagogues (del Tránsito) in Toledo», *Rev. Jewish Art.* 1992. Jerusalén, págs. 48-58.

71 E. Romero y otros, *La vida judía en Sefarad.* Catálogo de la Exposición Temporal Año 92. Celebrada en la Sinagoga del Tránsito, bajo los auspicios del Minis. De Cultura, con motivo del V Centenario de la Expulsión de los Judíos. Madrid. 1992.

72 A. M. López Álvarez y otros, *Guía del Toledo judío*, Ed. Codex. Toledo.1990.

73 A. M. López Álvarez, *Catálogo del Museo Sefardí de Toledo.* Madrid. 1986. Ministerio de Cultura.

74 A.M. López Álvarez, S. Palomero Plaza, M.L. Menéndez Robles, *Museo Sefardí. Toledo*, Ministerio de Cultura. Salamanca. 1995.

Así mismo existen versiones reducidas de la anterior obra[75] y guías para extravagantes, en edición especial[76]. También a veces, la propia sinagoga es marco de exposiciones temporales[77].

Desde el punto de vista de la historia del arte también han aumentado los datos que poseemos sobre la sinagoga. En general el vol. XVIII de la *Rev Jewish Art* dedicado a Sefarad hay varios artículos de Yom Tov Assis, Bezalel Narkiss que abordan algunos aspectos concretos del Tránsito y uno, de E. Goldman, en particular[78].

Aparte de las publicaciones generales son destacables las investigaciones de Teresa Pérez Higuera y Basilio Pavón Maldonado[79]. Muy recientemente J. Carlos Ruiz Souza estudia la relación entre Santa Clara de Tordesillas y el Tránsito, y la posible utilización de artistas nazaríes frente a la hipótesis más tradicional del "mudejarismo toledano".

El mismo volumen que ustedes tienen en sus manos es una muestra más de aportaciones historiográficas en torno a la sinagoga del Tránsito. Afortunadamente para el siglo XXI quedan todavía muchos aspectos que estudiar sobre la sinagoga, que desde hace más de 600 años viene siendo motivo de admiración y contemplación.

---

75 A.M. López Álvarez, S. Palomero Plaza y M.L. Menéndez Robles, *Guía del Museo Sefardí de Toledo*, ALDEASA. Madrid. 1998.

76 A. M. López Álvarez, S. Palomero Plaza y M.L. Menéndez Robles, *A walk around the Sephardi Museum*. Edit. Real Fundación de Toledo y A. Amigos del Museo Sefardí. Toledo. 1996.

77 A.M. López Álvarez y S. Palomero Plaza, "La sinagoga del Tránsito como marco de la exposición", *La Escuela de Traductores de Toledo*, págs. 9-16. Edit. Excma. Diputación de Toledo. Toledo. 1996.

78 E. Goldman, "Samuel Ha levi Abulafia,s Synagogue (El Tránsito) in Toledo. *Rev. Jewish Art*, Vol. Eighteen. Jerusalén 1992, págs. 58-70.

79 B. Pavón Maldonado, *Arte Toledano: Islámico y mudéjar*, Madrid. 1988. Ver pág. 156, 176 y ss. Instituto Hispano-árabe de Cultura.

EL ESPACIO PRIVADO: UNA CASA EN LA JUDERÍA DE ALCALÁ DE HENARES

Francisco Reyes
Arqueólogo

1. INTRODUCCIÓN: EL ESPACIO PRIVADO. LA CASA COMO ELEMENTO DEFINIDOR DE UNA COMUNIDAD

La casa no es sólo una acumulación de formas o una distibución de volúmenes, como tampoco la suma de elementos decorativos o el predominio de determinados colores, materiales o texturas. La casa es el reflejo y la significación del modo de ser y de comportarse; del modo de vivir y de existir del grupo humano a través del tiempo. Todo ello no invalida los condicionantes que posee la casa, como veremos más adelante.

Es el propio grupo humano el que de manera espontánea va reflejando en su morada las diferentes incidencias de la historia y la cultura, en forma de necesidades y obligaciones cotidianas, que se ven plasmadas con sencillez y naturalidad en su espacio más privado e íntimo, cual es su casa. No se trata, por lo tanto de un refugio frente a la climatología stricto sensu, sino de la plasmación más profunda de la identidad individual y colectiva de la personalidad del grupo, tanto en su vertiente subjetiva —diferenciando y acotando su espacio íntimo frente a los restante miembros del grupo— en un ejercicio de

dominio y pertenencia, como de identificación grupal frente a otros grupos humanos.

El ser humano al construir su vivienda está dando forma, quizá de manera intuitiva, a modelos culturales que posee de manera no consciente, que vuelca en ese espacio de su privacidad. Esta arquitectura cubre necesidades básicas, sin excesivas concesiones, salvo en las mansiones más lujosas, utilizando sencillos y eficaces resursos técnicos, transmitidos normalmente de padres a hijos mediante capacitaciones artesanas de constructores empíricos. Desde esta perpectiva la casa se convierte en una fuente insoslayable de conocimiento etnográfico, ya que en ella se compendian las pulsiones sociales y culturales del grupo, así como sus capacidades técnicas, su adaptación al medio y el reflejo de sus creencias y conocimientos.

1.1. Aspectos generales: los condicionantes de la casa popular

El condicionamiento geográfico

La arquitectura doméstica ha sido hasta fechas recientes un producto natural del suelo y del clima. Se trataba de una obra colectiva, sacada de la vida misma, que recurría a los materiales más próximos y los empleaba apenas sin transformar. Los progresos civilizadores representan una reacción contra la naturaleza, que nunca llega a representar una total liberación de su condicionalismo. Así podemos ver que la casa abre huecos cuando el clima es bonancible o se cierra al exterior en caso de climatología muy adversa, aterraza o cubre con pendientes tejados según sea la pluviosidad del emplazamiento.

Los modelos económicos

La casa no sólo representa el hábitat del grupo familiar, también se configura como el emplazamiento de actividades económicas del grupo humano. La asociación de la primera a las actividades económicas familiares suele encontrarse frecuentemente. Así hallaremos junto a estancias destinadas a la vivienda humana espacios de almacenamiento, lugares de salvaguarda de aperos y herramientas, cuadras o establos destinados a dar cobijo a los animales, en caso de dedicación ganadera, etc.

Los materiales disponibles

La casa utiliza de manera apropiada los materiales más abundantes que el medio le ofrece. Sólo en el caso de las mansiones más lujosas el recurso a materiales distintos y distantes viene a representar esa separación del resto de las viviendas del grupo humano. La utilización de materiales constructivos abundantes o escasos en la vivienda constituye una manifestación del poder económico y social del grupo familiar dentro de su ámbito social.

La capacidad técnica y el grado de madurez alcanzados

La casa refleja de manera clara el grado de capacidad técnica alcanzada por el grupo humano. En este aspecto suele diferenciarse el fenómeno de la mera construcción —que sólo se atiene a que aquélla se mantenga en pie— al fenómeno de la arquitectura, que junto a la preocupación anterior se atendrá a otros considerandos como son la forma, el número, el orden, la estética, etc. Si el primero es el reino de la estática, el segundo persigue la estética como máximo valor. Dentro de este apartado debemos señalar que existen grandes diferencias entre la casa urbana, mucho más sometida a pulsiones de novedad y renovacdión, que la casa rural, más anclada en tradiciones seculares y en formas de hacer populares.

Los posibles condicionantes culturales del mundo judío

No hemos encontrado precepto alguno que señale o condicione de forma expresa la vivienda del judío. Salvo los distintos decretos que forzaban su reclusión o apartamiento del resto de la población. Esta insistencia en la segregación de la población hebrea ocasionaba cuantiosas pérdidas económicas, como bien señalaba la comunidad que las sufría, y suponía un grave condicionante tanto económico como espacial, ya que en ocasiones se delimitaba un espacio poco extenso. Por otra parte, la tentación de agruparse como forma de mantener la cohesión grupal también debía suponer un condicionante, ya que rara vez se permitía la expansión de la aljama, contenida dentro de una cerca en muchos casos.

¿Existe como tal la casa hispanojudía?

En el estado actual del conocimiento sobre la casa medieval en la Península Ibérica no puede señalarse diferencia alguna de tipo constructivo, funcional, decorativa o de cualquier otro tipo que diferencie a la morada de una familia judía de otra musulmana o cristiana. Sólo su ubicación y la localización de determinados elementos, como se verá más adelante, pueden confirmarnos esta adscripción.

1.2. Fuentes para el estudio de la casa hispanojudía

Debemos considerar como fuentes en el estudio del ámbito doméstico, las fuentes escritas e impresas, las fuentes orales, las fuentes epigráficas y las arqueológicas. El valor de estas fuentes a la hora de abordar el espacio privado es desigual. Las fuentes escritas e impresas nos proporcionan datos acerca de la ubicación de la judería, sus conflictos, pleitos, ataques, etc. En general son elocuentes acerca de la vida de la comunidad, pero sus referencias específicas al ámbito doméstico son escasas[1]. Dentro de ellas poseen menor valor referencial las de tipo prescriptivo, mientras que las de tipo narrativo, jurídico, histórico y artístico nos acercan más a este tema. La epigrafía no suele abordar el ámbito doméstico de manera directa y la tradición oral proporciona un marco muy general que por sí solo es insuficiente. Por otra parte la arqueología no ha hecho más que empezar en este campo. No existen obras de síntesis y las excavaciones en las juderías revisten en la mayoría de las ocasiones un carácter de urgencia.

2. ESTADO ACTUAL DEL CONOCIMIENTO SOBRE LA CASA HISPANOJUDÍA

2.1. El hábitat medieval en el ámbito peninsular

Se conoce de manera muy desigual. Para el ámbito hispanomusulmán existen obras clásicas y síntesis recientes[2]. Podemos señalar que la panorámi-

1 Una buena introducción a estas fuentes se halla en las publicaciones anuales de los Cursos de Cultura Hispanojudía y Sefardí que desde 1992 viene editando La Asociación de Amigos del Museo Sefardí de Toledo en colaboración con la Universidad de Castilla-La Mancha.

2 VV.AA. *La casa hispano-musulmana. Aportes de la arqueología*, Granada, 1990; VV.AA, *Actas del IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, Alicante, 1993.

ca ofrecida por la bibliografía disponible es suficiente y globalizadora. No ocurre así con el ámbito hispano-cristiano. Hay que recurrir a trabajos de ámbito comarcal o regional, así como a publicaciones específicas[3].

2.1.1. La especificidad del ámbito judío

Resulta de suma importancia, a la hora de plantrearnos una intervención en el ámbito de una judería, tener finadas unas pautas que nos indiquen lo más claramente posible la filiación de los elementos y materiales que vamos a ir localizando. Hay que señalar de entrada que se da en este campo una falta de estudios generales que orienten al investigador. Si para los materiales poseemos todo un corpus recogido bajo la denominación genérica de Judaica, en el campo del espacio privado la carencia de manuales y síntesis de referencia manifiesta la escasa dedicación que se le ha dado hasta ahora. Ante esta situación proponemos como elementos de referencia:

— La epigrafía. Hay que señalar que en el campo de la vida privada su importancia es relativa, ya que no es frecuente localizar en el ámbito doméstico o laboral inscripciones epigráficas, que denotan una actuación solemne, sea en el ámbito privado (enterramiento, dedicación, etc.) Sea en el público e institucional (erección de una sinagoga).
— El utillaje ritual. Quizá sea al que con más frecuencia y eficacia se recurra. La presencia de *hanukiyot* ha constituido hasta ahora una referencia fiable. Sería bueno ampliar la nómina de elementos rituales que puedan darse dentro del seno familiar.
— La ublicación. Desde el punto de vista urbanístico es la referencia que se ha venido manteniendo como punto de partida. Si se ha delimitado la judería, su perímetro puede garantizarnos, de manera relativa, que nos encontramos ante una vivienda de una familia judía. Evidentemente esta afirmación de entrada deberá justificarse con otras referencias que la confirmen.
— La toponimia. El callejero mantiene vivas muchos topónimos alusivos: calle de la sinagoga, calle de levíes, judería, calle de la pimienta, etc. Estas referencias a la presencia judía no son totalmente fiables, ya que

3 Para comenzar en este campo recomendamos las Actas de los Congresos Nacionales de Arqueología y los más recientes Congresos de Arqueología Medieval Española.

pueden corresponder a un momento dado y los restos que tengamos se correspondan con otro. Nos valen como indicador y deberán ser avalados o rechazados en función de los otros indicadores y de la propia actividad desarrollada.

— Documentación histórica o literaria. Las querellas, los actos de compraventa, los asaltos a las juderías, etc., han generado una cuantiosa documentación que debe servirnos a la hora de plantear una actuación en este ámbito.

Tradición oral. Encontramos en muchas obras este elemento como única referencia. Su valor es muy limitado, ya que en más de quinientos años se han producido transformaciones urbanísticas importantes. Sólo la actuación arqueológica podrá confirmar o desmentir esta atribución.

2.2. Las tendencias actuales en el estudio de la casa hispanojudía

Hasta el momento presente los estudios y trabajos en el ámbito de la investigación del mundo hispanojudío se han ceñido a un reducido número de especialistas procedentes del mundo de la filología semítica, especialidad de filología hebrea y a miembros de la comunidad israelita. Esta situación provocaba una alta cualificación de los trabajos, de manera general, pero constreñía su expansión. Recientemente se ha producido una aproximación a este mundo de investigadores y estudiosos procedentes de otros ámbitos, entre ellos me referiré al arqueológico, que han aportado sus conocimientos y técnicas específicas al estudio de la cultura hispanojudía. Sería bueno que no se percibiese como intromisión en un coto cerrado y no se viese en este hecho una intromisión ilegítima.

2.2.1. La importancia de la intervención arqueológica en las ciudades y centros históricos

La presencia del mundo hispanojudío se centra en la ciudad. Hasta la fecha no han aparecido vestigios de poblamiento rural. Esta circunstancia evidencia la atención que hay que prestar al fenómeno de la arqueología urbana. Las intervenciones en los cascos históricos y las remodelaciones del interior de las ciudades están transformando en nuestros días la fisionomía de los centros históricos. Ello supone una buena oportunidad para

investigar pero también resulta una eficaz manera de destruir. La sensibilización por estos temas y la incorporación de medidas cautelares en planes de reforma interior, etc., no es sólo aconsejable sino totalmente necesaria.

2.2.2. El interés por los estudios de cultura hispanojudía

El mundo hispanojudío está hoy de moda. Ello se refleja en el interés que suscitan los estudios que se publican y la buena acogida que tienen los trabajos que se llevan a cabo, pero tiene un grave aspecto negativo: las falsas atribuciones que menudean. Puede observarse cómo se catalogan como tales restos que pudieran o no ser hispanojudíos.

2.2.3. Sugerencias para el futuro

Planteamos que los trabajos arqueológicos, nuestro campo, se realicen por equipos interdisciplinares, que se desarrollen planes especiales de protección y estudios de las aljamas, ahora que todavía es tiempo; y que se lleven a foros de debate y discusión las novedades y avances que vayan surgiendo.

3. EJEMPLOS DE HÁBITAT HISPANOJUDÍO

3.1. Época Zirí granadina: casas y torre de la Alhambra

La Alhambra granadina posee —aparte del recinto murado y de las estructuras placiegas— un conjunto de edificaciones. Muchas de ellas son conocidas desde hace tiempo. En un reciente trabajo J. Bermúdez López ha abordado su estudio desde una perspectiva global[4]. El número de estas edificaciones asciende a 17 en la Plaza de Armas de la Alcazaba; 5 en torno a la Calle Real de la Medina; 2 en la Alhambra Alta, que ya estudiara Torres Balbás[5]; 2 en el

4 J. Bermúdez López, "Contribución al estudio de las construcciones domésticas de la Alhambra: Nuevas perspectivas", *La casa hispano-musulmana. Aportaciones de la Arqueología*, Granada, 1990, págs. 341-354.

5 L. Torres Balbás, "Plantas de casas árabes en la Alhambra", *al Andalus*, II, 1934, págs. 380-387.

Partal Alto, anejas al Palacio de Yusuf III; y la denominada Casa de los Amigos en el Generalife[6] (Figs. 1 y 2).

Del conjunto formado por estas casas interesa reseñar su gran homogeneidad, que J. Bermúdez Pareja sintetiza en los siguientes rasgos distintivos[7]:

— Todas están centradas por un patio en torno al cual se distribuyen las dependencias.
— El patio está centrado por un elemento de agua (alberca, fuente o pila), siempre marcado en el pavimento.
— La totalidad de las casas posee retrete y conducciones de agua, independientemente de la importancia de la vivienda.
— La mayoría posee planta superior, a la que se accede a través de escaleras de peldaños irregulares que parten del patio o de sus galerías.
— Al patio se accede siempre en recodo, procurando superponer las habitaciones para favorecerlo.
— En todas las casas hay una estancia principal, plurifuncional, abierta directamente al patio. Las más ricas compartimentan sus laterales con alcobas.
— El patio es el núcleo principal de la casa, a partir del cual se desarrolla la decoración, ausente en fachada, que carece de otro hueco que la puerta.
— Presencia de "almatraya" ante el umbral de la estancia principal.

En el trabajo de J. Bermúdez no se hace distinción dentro del grupo de casas en relación con el momento de su construcción, aspecto que creemos de vital importancia. Quizá su carácter homogéneo hiciese que esa distinción no fuese relevante para su trabajo. Sin embargo para nosotros sí constituye un aspecto primordial. En fechas recientes han aparecido dos trabajos del equipo de investigadores del Museo Sefardí de Toledo que han abordado el momento inicial de las construcciones de la Alhambra en época zirí. En estos trabajos se aborda el estudio de las primeras construcciones palatinas debidas a la

6 J. Bermúdez López, *opus cit.*, págs. 341-342.
7 *Ibídem*, pág. 343

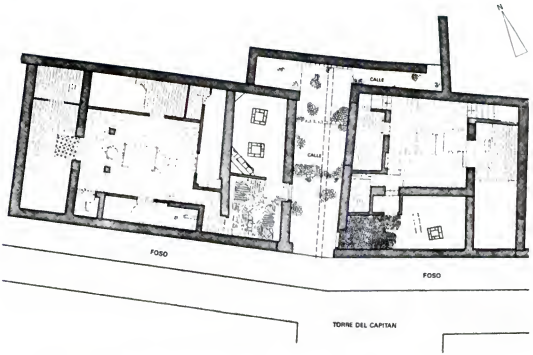


FIGURA 1: *Casas de la Alhambra según J. Bermúdez Pareja.*

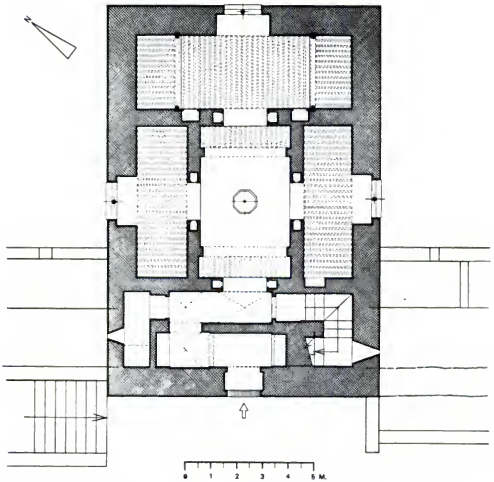


FIGURA 2: *Torre de los Infantes. Alhambra de Granada. Según J. Bermúdez Pareja.*

familia judía de los ibn Nagrella[8]. Interesa reseñar que en estos trabajos se acomete una verdadera labor de rastreo de los datos contenidos en la documentación disponible, llegándose a delimitar en algunos casos los elementos constructivos de la Alhambra que pueden ser identificados como de época zirí. Entre ellos destaca[9]:

— Elementos importantes del recinto de la actual Alcazaba de la Alhambra.
— Elementos del "Palacio de la Alhambra".
— Área de fortificación comprendida entre la Puerta del Vino y la Puerta de la Torre de Machuca.
— Las torres de Los Picos y Comares.
— Elementos sueltos: dos capiteles situados a la entrada del Cuarto Dorado en la antigua Casa Real; dos capiteles de mármol negro, aprovechados en el Patio del harén; capiteles del tipo "nido de aveja" que se conservan en el Museo de la Alhambra; y algunos aleros de la Torre de las Damas de la Alhambra, conservados en el Museo de la Alhambra

Volviendo al tema de las construcciones de la Alhambra conviene tener claro que la mayoría de ellas pudieran emplazarse entre los siglos XIV y XV, estando, por lo tanto, en relación con los esquemas ocupacionales nasríes. Si ello es así, no debe olvidarse, por otro lado, que algunas de las estructuras localizadas en el área de la Alcazaba, del Palacio y la Torre de las Infantas parecen corresponderse con las obras de los ibn Nagrella, encontrándonos ante una ocupación de familias judías o de su entorno, a juzgar por los datos que se han aportado antes. Este aspecto es sumamente interesante, pues nos indica que se da una indeterminación entre los establecimientos islámicos y los judíos en este espacio.

---

8 A. M. López Álvarez y M. L. Menéndez Robles, "Palacios y mansiones de la España judía", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, 6, 1993, págs. 97-116; y A.M. López Álvarez, S. Palomero Plaza y M. L. Menéndez Robles, "Consecuencias del Decreto de expulsión sobre los bienes inmuebles de los judíos españoles", La Expulsión de los judíos de España. *II Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí* (Toledo, 16-19 septiembre, 1992) , Toledo, 1993, págs. 149-174.

9 A. M. López Álvarez y M. L. Menéndez Robles, *Op. cit.*, págs. 106-107.

3.2. Época Almohade: la casa Mañara de Sevilla

La Casa de Mañara se sitúa en el Barrio de San Bartolomé, en plena judería sevillana. La intervención arqueológica ha puesto de relieve bajo el palacio renancentista de 1532 una casa mudéjar del siglo XV y un edificio islámico de época almohade[10]. El primer edificio del siglo XII (principios de la primera mitad) se extiende en más de 1.200 m^2, estructurados en torno a patios. Se denota concepción unitaria del conjunto, articulado por canalizaciones que parten de pozos y norias y recorren los patios por atarjeas que limpian letrinas y desaguan a la calle. El carácter unitario del emplazamiento, así como su integración en un único esquema constructivo ha llevado a los excavadores a plantearse la posibilidad de que nos encontremos ante un edificio comunitario o que revistiese un cierto carácter público[11] (Fig. 3). Parece que estas estancias pasarían a un personaje pudiente de la comunidad judía tras la conquista cristiana de 1248, según se desprende del Libro de Repartimiento[12]. La cerca judía que atraviesa el conjunto parece avalar igualmente su inclusión en la judería sevillana. En el registro arqueológico no existen pruebas de saqueo correspondiente al asalto a la judería en 1391 cuya violencia se reflejó en la desaparición de la judería como barrio aislado, con el desalojo y dispersión de sus habitantes[13]. El abandono de las viviendas por sus moradores y la reocupación de las mismas hasta mediados del siglo XV también parece constatarse en los trabajos llevados a cabo, asegurándose la presencia de la comunidad judía en el emplazamiento al quedar inscrito dentro del perímetro de la cerca[14]. El edificio mudéjar de mediados del siglo XV se erige en ese espacio, adaptándose a las estructuras preexistentes. Este edificio mudéjar denota una cierta categoría de sus moradores —como se observa a través de sus yeserías, zócalos con heráldica familiar, azulejería y artesonados— que los investigadores relacionan con las familias Alcocer y Almansa[15].

---

10 R. Ojeda Calvo y M. A. Tabales Rodríguez, "Estudio diacrónico de la ocupación del edificio islámico bajo el Palacio de Mañara (Sevilla): tres usos, tres culturas (siglos XII-XV)", IV CAME, Actas, Vol. II, págs. 137-146.

11 *Ibídem*, pág. 139.

12 *Ibídem*, pág. 139.

13 *Ibídem*, pág. 140.

14 *Ibídem*, págs. 138-139.

15 *Ibídem*, págs. 139-145.

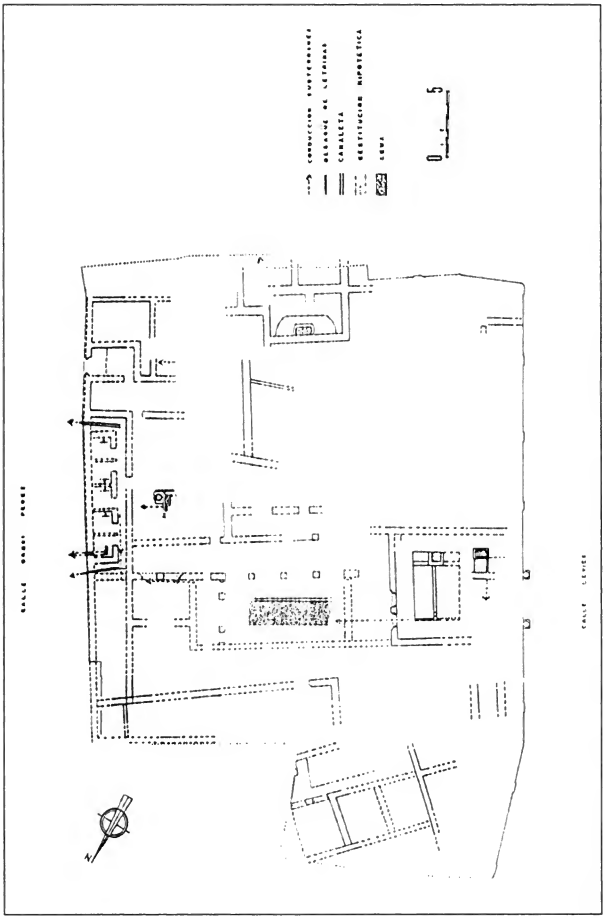


FIGURA 3A: *Restitución hipotética de la planta del edificio. Fase almohade.*

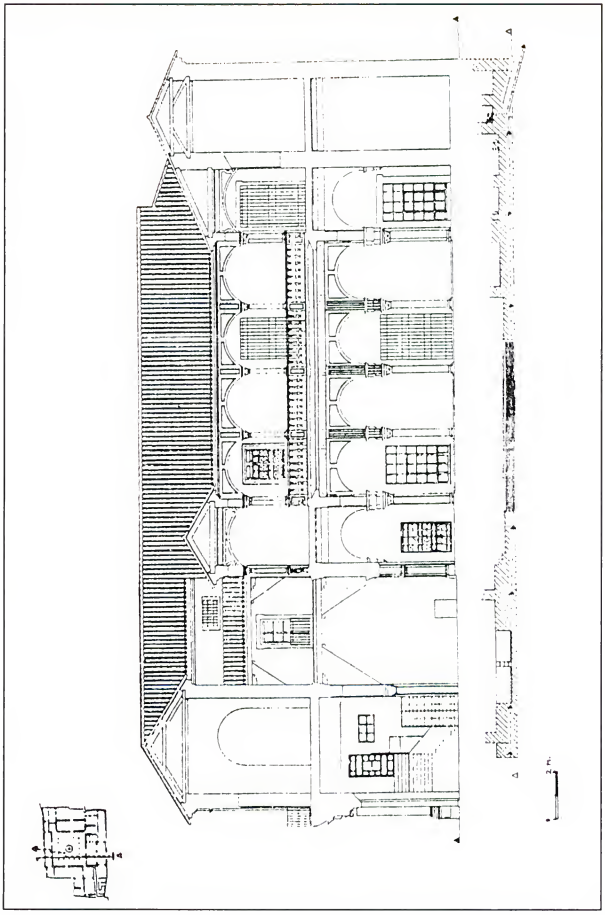


FIGURA 38: *Sección W-E del Palacio renacentista. Debajo puede observarse la misma sección del edificio islámico.*

3.3. Época Bajomedieval Cristiana: la Plaza de la Judería: Teruel

Durante el año 1977 se realizan excavaciones en la Plaza de la Judería de Teruel, excavándose varias casas sencillas en ese año[16]. Entre los materiales recuperados se obtienen fragmentos de dos *hanukiyot*. Al año siguiente, un socavón en la plaza origina una intervención de urgencia que permite la excavación de un edificio rectangular de 10,60 x 6,10 m[17]. Se excava la planta baja, colmatada de materiales de derrumbe, destinada a área de almacenamiento. Su estructura parece responder a un sistema de espacio central, en torno al cual se nuclean laterales compartimentados en tres naves abovedadas. Lo deleznable de los materiales constructivos empleados —entre los que sobresale el yeso— hacen considerar a su excavadora que se trata de un edificio privado, provisto de área de almacenamiento en la planta baja[18]. Entre los materiales recuperados se destaca una *hanukah* en verde y manganeso y otros materiales cerámicos populares turolenses de los siglos XIII, XIV y XV. El edificio parece que se abandonó hacia finales del siglo XV y no se volvió a reocupar, siendo desmochado posteriormente y sus materiales de derrumbe sellaron la planta baja.

3.4. Época Bajomedieval cristiana: judería de Briviesca (Burgos)

En la judería de Briviesca se han llevado a cabo actuaciones arqueológicas entre los años 1985 y 1988. Todas ellas como consecuencia de actuaciones urbanísticas y de construcción o reforma de viviendas en el casco urbano[19]. Los hallazgos de numerario (abundantes monedas de plata y bronce del reinado de Pedro I); así como platos de plata sobredorada, con la estrella de

16 La noticia de la excavación la proporciona la directora de los trabajos arqueológicos Purificación Atrián Jordán: «Lámparas de Hanukkah en cerámica popular turolense», **Teruel**, 66, págs. 175-180. No conocemos detalles relativos a las construcciones excavadas, ya que este artículo se centra fundamentalmente en los materiales recuperados y la Memoria de la Excavación aún no ha sido publicada.

17 *Ibídem.* Véase también su reseña "Informe sobre las excavaciones realizadas en la Plaza de la Judería", *Boletín Informativo de la Excma. Diputación de Teruel*, 69, págs. 44-46.

18 "Informe sobre las excavaciones...", pág. 45.

19 Noticia de estas actuaciones se recogen en la reseña de los trabajos publicada en las I Jornadas Burgalesas de Historia, J. D. Sacristán de Lama y A. I. Ortega Martínez, "Intervenciones arqueológicas de urgencia en yacimientos medievales de la provincia de Burgos", *Introducción a la Historia de Burgos en la Edad Media*, Burgos, 1990, págs. 531-540.

David impresa, y cucharas de plata —que los arqueólogos consideran objetos litúrgicos— parecen avalar la idea de un clima de inestabilidad en la judería con ocasión de las luchas entre Pedro I y Enrique Trastámara, que provocarían la ocultación de estos elementos[20]. Si interesantes resultan los objetos recuperados en el ámbito de la judería por su importancia y clara filiación, no menor importancia mantienen los trabajos llevados a cabo en un sector de la judería no alterado por la maquinaria de construcción, que permitió poner de relieve estructuras urbanísticas de carácter vial y de vivienda. El arrasamiento que presentaban estas estructuras —con claras señalas de incendio— concuerdan con las indicaciones que proporcionan los hallazgos de materiales antes reseñados, que hacen plantear el clima de inestabilidad del momento y la destrucción de la judería por parte Trastámara[21].

4. EXCAVACIONES EN EL NÚMERO 30 DE LA CALLE MAYOR DE ALCALÁ DE HENARES

Durante el otoño de 1996 se llevó a cabo una excavación arqueológica en el inmueble número 30 de la Calle Mayor de Alcalá de Henares[22]. Este edificio se encuentra ubicado dentro del recinto de la judería alcalaína, a escasos metros de la antigua sinagoga (Fig. 4). Su ubicación junto al llamado Hospitalillo de Nuestra Señora de la Misericordia u Hospital Antezana, enmarcados por las calles Mayor, Imagen y Tahona, le confieren una disposición privilegiada dentro del antiguo recinto alcalaíno. La construcción actual responde a un conjunto de disposición alargada, transversal a la vía pública, con un escaso desarrollo en fachada y un gran fondo[23] (Fig. 5). Formalmente el edificio parece responder a una integración de elementos diferenciados:

20 *Ibídem*, págs. 537-538.

21 *Ibídem*, pág. 38.

22 Los trabajos arqueológicos fueron codirigidos por Marta Giménez la Rosa, Julio Escalona Monge y Francisco Reyes Téllez.

23 Quintano Ripollés recoge en su trabajo sobre Alcalá de Henares los datos documentales sobre las casas de la judería, que vienen a coincidir a grandes rasgos, con los que ahora encontramos: "En la calle Mayor —señala— habitan y explotan sus negocios los principales mercaderes hebreos; sus casas tenían una típica construcción de fachadas al interior y corredores delanteros con voladizos y soportales sostenidos con maderos, que reformaría el arzobispo Tenorio..."; A. Quintano Ripollés, Historia de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1973, pág. 47.

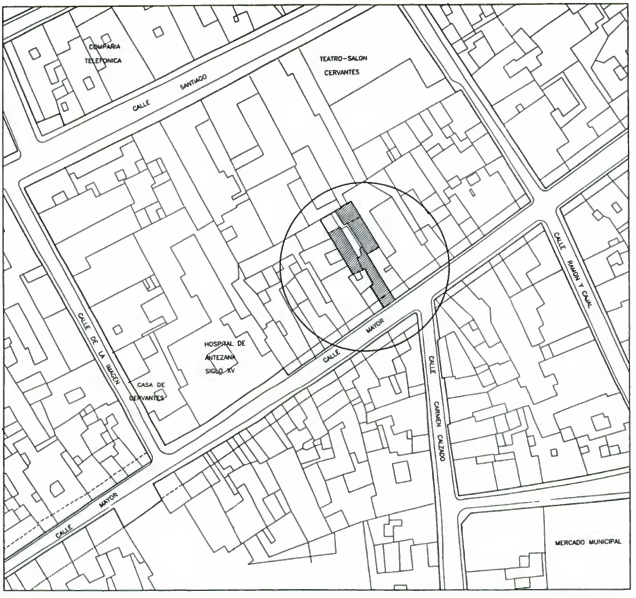


FIGURA 4: *Localización de la casa excavada.*

a) Una fachada estéticamente encuadrable en un barroco clasicista que da paso a un cuerpo delantero al que se le adosa a principios del siglo XX otras estancias.
b) Una estructura de habitaciones nucleadas en torno a un patio, cuyo cuerpo superior va volado en galería sustentada sobre estructura de hierro forjado.
c) Al fondo del conjunto se integran estructuras de habitación articuladas en torno a dos patios. Esta parte del inmueble sabemos que fue dedicado hasta mediados del presente siglo a la fabricación de chocolates, hecho confirmado arqueológicamente. Anteriormente su uso parece reservado a huerta y cobertizos.

SIGLO
ALCALA DE HENARES
XVII
PLANO DE LA CIUDAD
UNIVERSITARIA COMPLUTENSE

4.1. La actuación arqueológica

Se ha desarrollado en los tres ambientes descritos, planteándose un área de excavación en cada uno de ellos:

ÁREA I: este sector de la excavación estaba condicionado por el entibado que hubo de establecerse para evitar el derrumbe del techo. Ello constreñía el desarrollo de un espacio de excavación cuadrangular. Además se necesitaba abarcar cuanto más espacio fuese posible para atender a la investigación de este tramo. Por todo ello se consideró oportuno disponer una cuadrícula rectangular de 1 m. de ancho por 3 m. de largo. En el curso de su excavación se puso de manifiesto la necesidad de ampliar el espacio abarcado en su tramo oriental, con el fin de poder estudiar con mayor amplitud la fosa que allí se ubicaba (Fig. 6).

En este Área se levantó el suelo actual, compuesto por una solera de baldosa que data de mediados de este siglo, del tipo conocido como suelo de mosaico, formando un dibujo bícromo (Contexto 10001). Bajo él se localizó un nivel de relleno, formado por escorias de carbón mineral, procedentes del horno de chocolate (Contexto 10004), que cubría un entramado de vigas de madera de unos 4 cms. de ancho y 1 m. de largo, muy deterioradas, y manteniendo una distancia entre ellas de aproximadamente 0,5 m. (Contexto 10005) (Fig. 6).

Bajo el relleno de escorias se localizó una base de arcillas plásticas de tonalidades amarillentas (Contexto 10009). Estas arcillas no representan la base natural, sino que son un relleno de época bajomedieval. En esta base de arcillas se excavó una pequeña fosa (Contexto 10008), rellenada posteriormente con materiales procedentes de derribo y una zapata de caliza con perforación para sujetar un poste de madera que se dispondría sobre dicha zapata. Dada la posición en que apareció, no se puede asegurar que esa fuese su localización original.

En el extremo oriental de la cuadrícula, las arcillas presentaban un corte muy claro por haberse procedido a su extracción, formando una fosa que excedía del perímetro abarcado por el área de excavación, y que motivó la ampliación del espacio excavado. Aún así no ha sido posible abarcarla por completo. En el tramo excavado se ha podido constatar que la colmatación de este rebaje de las arcillas está formado por un gran acumulación de cenizas y algunos guijarros sueltos. Bajo ellos se dispone el tramo de relleno en contacto con el fuego (10015), que presenta señales evidentes de calcinación. Seña-

lemos que fue precisamente en este espacio donde se ha localizado la mayor presencia de numerario, que se manifiesta como una ocultación. De hecho, catorce de las piezas se extrajeron de este contexto formando un bloque. El resto del relleno de la fosa está compuesto por tierra arcillosa, muy suelta, mezclada con elementos de derribo como ladrillos, tejas y fragmentos pequeños de argamasa. La presencia de numerario en estas cotas inferiores es menor. Sin embargo la cerámica es abundante en todo el relleno.

ÁREA II: se emplazó este área de excavación el extremo NO de la finca. Una primera inspección ponía de relieve la tardía incorporación de este espacio al conjunto. Cuando se realizó la primera ojeada al inmueble este sector aparecía despejado y por ello se consideró apropiado para llevar a cabo en el mismo una actuación (Fig. 7).

El suelo actual estaba formado por una potente capa de cemento industrial, reforzada con guijarros (Contexto 20001). Su levantamiento puso de relieve la existencia de rellenos muy modernos (Contexto 20002) que contenían materiales actuales. Bajo ellos se disponía un gran bloque cuadrangular de caliza con el engaste de una pieza de hierro que servía de eje a un mecanismo de molturación de cacao (Contexto 20003). Esta pieza descansaba sobre rellenos (Contexto 20004) que colmataban una estructura circular levantada con ladrillo trabado con argamasa de cal y arena (Contexto 20006). Dicha estructura se acomodó mediante un cierre superior de ladrillos para adaptarla a las dimensiones de la muela, ya que se observa cómo se dispone excéntricamente a la estructura anterior.

La estructura circular de ladrillos, antes citada, presenta una profundidad de 1,20 m., habiendo sido colmatado su interior por escombro moderno, con el fin de asentar el ingenio mecánico citado. En su parte inferior, asienta sobre una capa de arcillas compactadas (20008), que presenta un rebaje en forma de fosa, cuyo fondo se cubrió con una gruesa capa de argamasa (20013). El relleno de esta fosa presenta abundantes materiales bajomedievales, tanto cerámicos como metálicos. Bajo la capa de argamasa citada, se descubrió un suelo de ladrillos y guijarros (Contexto 20011).

ÁREA III: en el extremo NE de la finca se emplazó este área de excavación, en un espacio también incorporado tardíamente a la finca actual (Fig 8).

El nivel superficial de esta zona correspondía a una acumulación de material procedente del derribo de estructuras arruinadas. Bajo él se disponía una

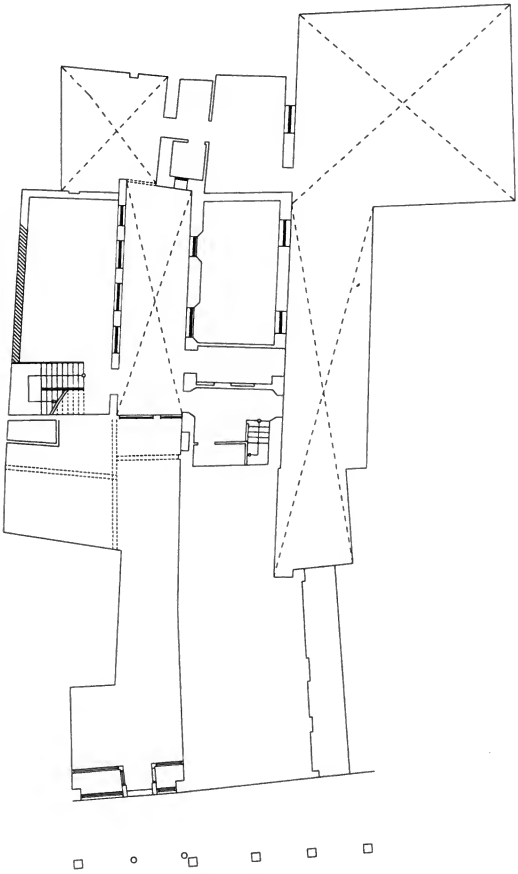


FIGURA 5: *Planta actual de la construcción.*

capa de cemento de escaso grosor (Contexto 30001), que cubría un solado de loseta basta tradicional (Contexto 30002). El piso de esta habitación se estableció sobre un suelo de tierra pisada, muy deteriorado y perdido, que a su vez se superponía a rellenos modernos en los que se mezclan escombros y restos cerámicos de época reciente.

Esta capa de escombro envuelve un muro de gruesos bloques de caliza y pedernal recibidos con argamasa y asentado sobre una cimentación de guijarros y pequeñas piedras compactadas con cal y arena. Este muro conserva dos hiladas en altura y presenta una orientación norte-sur, que divide la cuadrícula por su eje central.

En el ángulo suroriental de la cuadrícula se definió una fosa de forma cuadrangular (30007) que había cortado los escombros modernos profundizando hasta una cota de 80 cm, rellenándose con los materiales removidos en el momento de su perforación (30008).

Se continuó profundizando hasta una cota de 1,15 m., comprobándose que la cimentación del muro se dispuso sobre una tierra de matriz más arcillosa y compacta (30009), que contiene abundantes materiales de construcción (ladrillo, teja, pequeñas piedras, restos de argamasa, etc.), así como numerosos fragmentos cerámicos, cuya cronología abarca un amplio espectro que va desde época bajomedieval hasta el siglo XVIII. No se producen hallazgos de materiales correspondientes a los siglos XIX y XX. Por lo tanto, se puede afirmar que esta capa corresponde a un revuelto en el que se mezclaron materiales procedentes de épocas diversas.

A partir de los datos aportados por la excavación podemos sintetizar las siguientes secuencias:

ÁREA I (Fig. 6):

Puede observarse cómo los niveles de ocupación bajomedievales están dispuestos en cotas cercanas al suelo actual. La secuencia que se manifiesta comprende:

a) Un espacio excavado en las arcillas de sedimentación, bien delimitado en el costado oeste, que se corresponde con una habitación semihundida.
b) El rellenado de esa habitación con materiales de desecho, entre los que se encuentra abundante material cerámico. En el relleno de esta estancia se localizó un tesorillo compuesto por blancas castellanas de la dinastía Trastámara. Su ocultación parece intencionada, ya que apare-

cieron formando un conjunto compacto, quizá como consecuencia de su inclusión en una bolsa de cuero u otro material que ha desaparecido.

c) La preparación del suelo actual con arriostres para sustentar una tarima, rellenándose los espacios entre ellos con escorias.
d) El suelo actual de baldosa.

ÁREA II (Fig. 7):

En el sector correspondiente al patio se han rastreado las cimentaciones de edificaciones anteriores a las estructuras actuales. Parece deducirse de ellas que la edificación no avanzaba hacia la zona de patios. La secuencia proporcionada comprende:

a) Una estructura circular de aproximadamente 1,20 m. de profundidad desde el nivel de suelo actual. Su fondo posee una estructura cóncava y un suelo de baldosa.
b) El relleno de la estructura circular con materiales de desecho.
c) La preparación de la parte superior de la estructura rellenada para instalar la muela del cacao.
d) El abandono y ruina del ingenio, que es arrasado y sobre su arrasamiento se instala un suelo de cemento industrial.

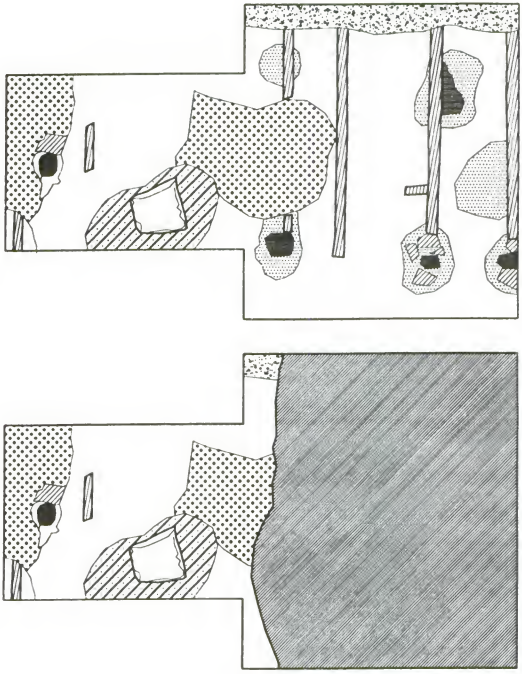
ÁREA III (Fig. 8):

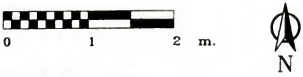
En el sector del fondo la excavación ha hecho aflorar estructuras de tapias que compartimentaban este espacio en épocas modernas. Sobre ellas se ha depositado material también moderno, fundamentalmente relacionado con las actividades de la molienda del cacao y la fabricación de chocolates.

4.2. Estudio de los materiales

Un aspecto importante es el relativo a los materiales recuperados, sobretodo en las Áreas I y II. Por su mayor abundancia destaca el conjunto formado por los materiales cerámicos. Dentro de ellos podemos diferenciar los siguientes grupos:

— **Cerámica de cocina**. Está representada fundamentalmente por el tipo olla de pasta parda, de gran volumetría. Confeccionado con la técnica de urdido, manifestándose con claridad en su cara interna los distintos rollos con los que fueron elevando sus paredes. Este tipo cerámico, destinado al fuego,





MAYOR, 30 - 1996
AREA I
Estados de la cuadrícula en el momento inicial y al terminar la excavación

FIGURA 6: *Plano excavación Área I.*

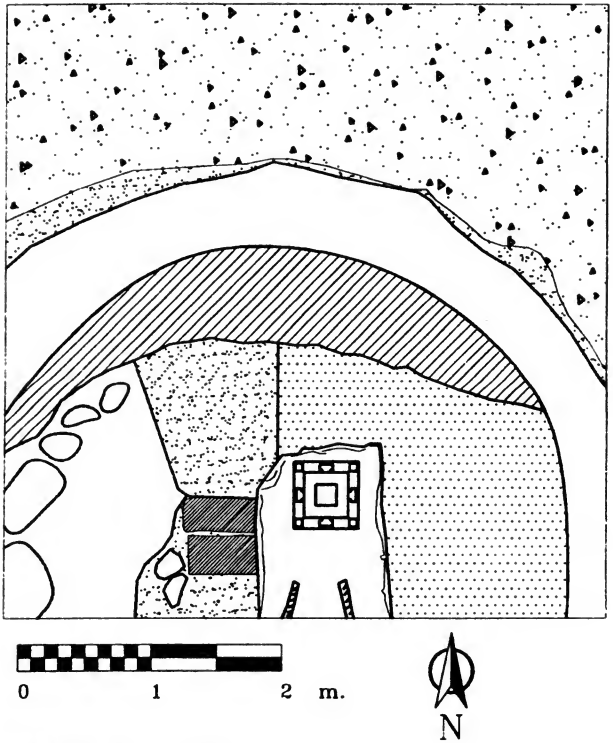
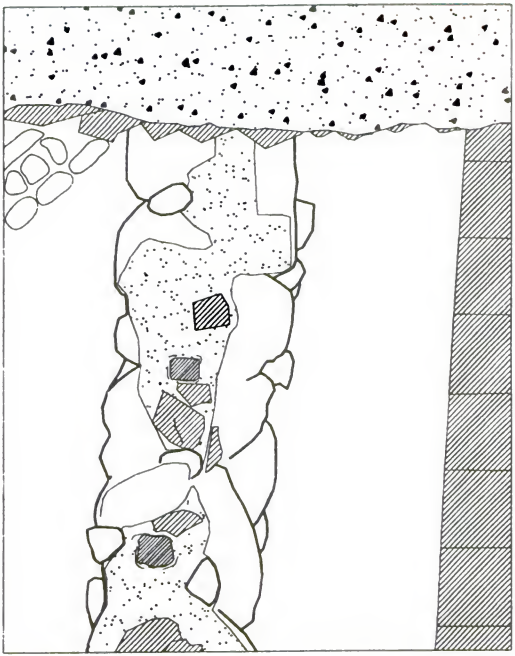


FIGURA 7: *Plano excavación Área II.*



MAYOR, 30 – 1996
AREA III
Estado de la cuadrícula al terminar la excavación

FIGURA 8: *Plano excavación Área III.*

de filiación claramente medieval[24], está bien representado en este yacimiento, tanto en el Área I como en el Área II.

— **Cerámica de mesa**. Este conjunto, constituido fundamentalmente por recipientes para contener agua (redoma de tipo globular, tonelete, botija, etc.), por vasos y por formas abiertas, destinadas al servicio de mesa (ataifores) se encuentran asociados a los contextos bajomedievales y modernos. En ellos se evidencia el uso del torno y sus pastas predominantes son las blancas y rojizas.

— **Cerámica destinada a la iluminación**. Interesante es el grupo formado por lámparas de aceite de cazoleta muy plana y pellizco. Se han localizado en el Área II, entre los materiales de relleno.

Entre los materiales metálicos destaca la presencia de numerario. Ya hemos reseñado la existencia de una ocultación en el Área I, donde se han recuperado unas veinte piezas. También en el sector más profundo del Área II se recuperaron algunas piezas, muy deterioradas por la humedad. En todos los casos se trata de blancas castellanas de la casa Trastámara. Grupo igualmente importante por su cuantía es el formado por los alfileres de cobre. Su abundancia y la localización exclusiva en el fondo de la estructura circular nos permiten plantear su posible uso ritual.

4.3. Interpretación del conjunto

Podemos señalar que el inmueble número 30 de la Calle Mayor de Alcalá de Henares poseía estructuras de habitación articuladas en tres ambientes (Fig. 9).

— Una fachada de escaso desarrollo, porticada, con galería volada en el primer piso. Las primeras columnas aún se hallan pareadas con las más recientes. Este cuerpo delantero se configuraría como su acceso principal. No sabemos con certeza que en este espacio se desarrollasen actividades comerciales, aunque así lo aseguraba Quintano Ripollés.

— Una habitación alargada, que unía la parte delantera con el núcleo de la vivienda.

24 Las producciones de pastas pardas están recogidas en el trabajo de M.L. Menéndez Robles, "Cerámicas altomedievales en el valle del Duero: El ejemplo burgalés", *Burgos en la Alta Edad media*, Burgos 1881, págs. 457-488 y en la Tesis Doctoral de F. Reyes Téllez, *Población y sociedad en el valle del Duero, Duratón y Riaza en la Alta Edad Media. Aspectos arqueológicos*, Madrid, 1991.

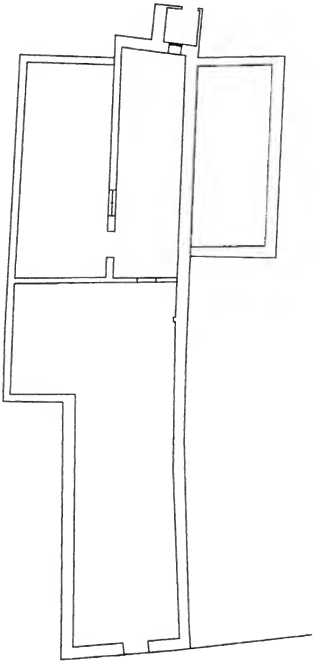


FIGURA 9: *Reconstrucción de la Planta de la casa excavada.*

— El núcleo de la vivienda, organizada en torno a un patio interior, al que se abren las estancias. La parte posterior de este núcleo posee un acceso secundario, quizá paso a zona de huertas y cobertizos.

Esta casa se hallaba ubicada en el centro de la judería, con fachada a la Calle Mayor, justo enfrente de la sinagoga (Fig. 4). Esta centralidad le confe-

ría una posición preeminente. De la excavación no se deduce con claridad si sus moradores fueron desalojados en momentos anteriores al Decreto de Expulsión. La ocultación de numerario pudo estar en relación con ese momento de zozobra. Los alfileres de cobre y las lámparas de aceite de cazoleta plana podrían poseer un caracter ritual. Estas últimas quizá formen parte de una *hanukiyá*, ya sea del conjunto o de la lámpara mantenedora. En cualquier caso, nos encontraríamos ante una ocupación urbana bajomedieval muy interesante tanto por sus unidades constructivas como por los hallazgos materiales que ha deparado.

5. CONSIDERACIONES FINALES

De lo visto hasta ahora cabe inferirse que los estudios sobre el espacio privado en el mundo hispanojudío no han hecho más que empezar. No hay proyectos específicos que aborden este tema de manera global. Los ejemplos que se han visto corresponden, en su mayor parte, a actuaciones de urgencia o sin planificación. En la mayoría de los casos estas actuaciones obedecen a las necesidad de llevar a cabo un trabajo preceptivo al estar ubicada la finca en un recinto histórico protegido, no a planteamientos de investigación planificada. Esta circunstancia se refleja en la escasa amplitud de los trabajos llevados a cabo, que en la mayoría de las ocasiones no llegan a verse publicados, reduciéndose casi todos ellos a meras reseñas de los trabajos efectuados.

Por otra parte puede señalarse que la casa hispanojudía no presenta perfiles diferenciadores respecto a las de otras comunidades con las que convive. Esa falta de perfiles distintivos hace que sea más difícil su identificación dentro del conjunto. Mantenemos que para lograr una atribución clara debe recurrirse de manera cruzada a identificadores fiables como son la ubicación, los utensilios rituales, la tradición oral o escrita y la arqueología. De esta manera se evitarán falsas adscripciones, que ahora menudean, quizá debido al gran interés que los temas hispanojudíos y sefardíes vienen despertando en nuestro país. El rigor y la exigencia científica en los trabajos que se planteen, así como la necesaria colaboración interdisciplinar en este campo son aspectos que habría que señalar para trabajos en el futuro, acometiéndolos desde una perspectiva integradora.

LAS JUDERÍAS DE OCAÑA Y YEPES

Remedios Rico Sáez-Bravo
Lcda. en Filología Semítica

Las noticias sobre Ocaña, aunque muy dispersas, son muy abundantes.

Ya en el siglo XIII-XIV, una medida especial disponía que los vecinos de Ocaña pagasen sus deudas a los judíos y no les obligasen a sujetarse a las prescripciones del Fuero Juzgo en las querellas que demandasen al concejo, sino que les dejaran en la pacífica posesión de sus bienes[1].

Durante los siglos XIV y XV, la judería de Ocaña fue una de las más numerosas. Su ubicación, aunque con ciertos interrogantes, se extendía por la colación de Santa María, la calle Chamorro y la calle de los Frailes. Esta es la zona más adecuada para su establecimiento si tenemos en cuenta que en la que hoy se conoce como plaza de Santa María (o de Cristo Rey) era donde se hallaba el castillo y por tanto, el lugar más seguro para la comunidad hebraica puesto que, como sabemos, eran considerados propiedad del rey[2].

Además existe otro dato de mucha más relevancia histórica que avala este establecimiento, y es la existencia del cementerio judío muy próximo a la

1 Salvador De Moxó: "Los judíos castellanos en el reinado de Alfonso XI". Sefarad XXXVI, págs. 38, 60, 63-70.

2 Pilar León Tello: *Los judíos de Toledo. I*, págs. 336 ss.

judería, que fue descubierto al realizar unos desmontes para el replanteo de la carretera de Madrid a finales del XIX, momento en el que se hizo una primera excavación por los autores de la *Historia de la villa de Ocaña*, Díaz Ballesteros y Láriz García-Sueto.

A partir de estos descubrimientos, González Simancas se decidió a excavar una segunda vez con la esperanza de descubrir otras cámaras funerarias con ajuar funerario pero fue inútil, pues habían sido ya profanadas en siglos anteriores por "buscadores de tesoros". A pesar de este resultado, González Simancas vió la necesidad de realizar una tercera excavación, pero los resultados fueron los mismos que en la segunda y desde entonces esa zona ha sido totalmente abandonada, por lo que los escasos restos que de dicha necrópolis quedan, siguen enterrados bajo una gruesa capa de cenizas procedente de las jabonerías que existían muy cercanas a esa zona del pueblo en el siglo XVIII[3].

También se encuentran judíos de cierta relevancia fuera de esos límites, así, se tienen noticias de judíos en la calle Mayor, en la Plaza Mayor y en la calle Toledo.

En cuanto al lugar que ocupaba la sinagoga existen muchas dudas. Hasta el siglo XIX, la actual calle Cisneros se denominaba calle de la sinagoga, pero no queda nada que pueda confirmar que allí estuviera dicha sinagoga[4].

También se atribuye dicho uso a la iglesia de San Juan y aunque no se puede negar con rotundidad, sí es cierto que es muy difícil, puesto que en una carta de 1328 se habla de que dicha iglesia era el "lugar acostumbrado" para las reuniones del concejo de Ocaña, por un lado y la aljama de Ocaña en su sinagoga mayor, por otro[5].

Asimismo, en un libro de reciente publicación local[6], se menciona que en la calle Jardinillo, perpendicular a la calle Chamorro, en una casa abandonada, se han encontrado restos de un artesonado que pudiera pertenecer a una sinagoga. Esto está sin confirmar. Quizá sería aventurarse demasiado, pero teniendo en cuenta la población judía allí establecida, podría haber más de una sinagoga.

---

3 González Simancas, "Excavaciones en Ocaña". *Revista Excavaciones arqueológicas en España*. Madrid 1934.

4 José Luis Lacave, *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid. 1992. págs. 311, 313.

5 Salvador De Moxó, "Los judíos castellanos en el reinado de Alfonso XI". *Sefarad* XXXVI, pág. 63.

6 Fermín Gascó, *El archivo de Ocaña*. Ocaña 1995.

Ocaña fue cabeza de partido de la Orden de Santiago y a través de sus documentos conocemos muchos datos de esta judería, sobre todo por los libros de visitas de dicha Orden contenidos en la sección de Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional de Madrid.

Era frecuente que la Orden tuviera monopolios dentro de los pueblos sobre hornos, molinos, carnicerías, baños... Aunque los vecinos pudieran cocer en sus propios hogares, no les estaba permitido construir hornos particulares bajo pena pecuniaria y destrucción del horno.

Sin embargo, en algunos señoríos se permitieron, y este es el caso de Ocaña, en donde la aljama judaica pagaba 1.750 mr. de renta anual para que pudieran cocer su pan donde quisieran.

Por esta documentación sabemos que algunos judíos poseían casas fuera de los límites de la judería. Este hecho no nos debe extrañar tanto si tenemos en cuenta que desde Alfonso VI los judíos de Toledo gozaron de protección debido a que los reyes los atrajeron ante la necesidad de repoblación dejada por los musulmanes; además de que en el siglo XIII el arzobispo Jiménez de Rada consiguió para los judíos castellanos la derogación del canon 68 del IV Concilio Lateranense en el que se les obligaba a llevar señales distintivas.

En este libro de visitas se habla del traspaso de casas que realizó un judío llamado Moshe Mair a la Orden de Santiago.

También se habla de unas tiendas que necesitaban reparación urgente, todas ellas estaban habitadas y arrendadas, rentando en la que moraba Abrahim Garrote 600 mr.

La documentación económica es también una de las fuentes más valiosas para conocer diversos aspectos de la vida social como son los repartimientos fiscales en los que la tributación dependía del número de habitantes que componían la judería, si bien no deja de ser al mismo tiempo peligrosa puesto que en estos tributos quedaban englobadas algunas juderías que por su escaso numero pechaban con otras[7].

Tal es el caso de la de Ocaña, que según "Los repartimientos de Rabi Jaco Aben Nuñes" en 1474 que pagaba 11.300 maravedíes junto con la de Yepes y Lillo:

En el siglo XV casi todos los judíos de Ocaña se dedicaban al arrendamiento de las rentas del cabildo de Toledo:

---

7 Carlos Carrete Parrondo, "Tributación económica de las comunidades judías toledanas". Actas IV Congreso *Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo 1988.

Aben Adani, Çuleman, vecino de Ocaña.
Año 1447 en Noblejas y Villaseca.
1449 en Chinchón y Villarrubia
1450 en Chinchón, Yepes, Ciruelos y Estremera.
Abensabad, Huda, vecino de Ocaña.
Año 1447 en Ocaña, iglesia de San Martín.
1455 en Maqueda, iglesia de San Silvestre.

Familias enteras como los Abençadoque (Abrahem, David, Jaco, Semuel,Yuçaf y Yuda), recaudaban ininterrupidamente las rentas que la catedral tenía en diversas poblaciones. Si no pagaban a su tiempo, el cabildo "ponía setencia de excomunión o de separación contra el moroso y advertía a las autoridades civiles y eclesiásticas, a panaderos, molineros, horneros, fruteros y carniceros de Ocaña y demás villas del reino que no dieran al judío de comer ni de beber, y que no hablaran ni departieran con él ni fueran a su casa ni a sus labores, en tanto no pagasen sus deudas". Es el caso de Mosé Casque, Yuçaf Abenhayón el viejo, hijo Jaco; Saradiel, hijo de Abrahem y Mosé Çarfatí por fanegas de pan que debían a la capilla de Reyes Nuevos, de las rentas reales de las tercias de Ocaña. Estas sentencias no debían tener mucho efecto, pues se conservan bastantes sin usar en el Archivo de Obra y Fábrica de la catedral de Toledo.

De 1487 y 1491, hay documentos referentes a Yuda ibn Verga, conocido por su labor misionera entre los conversos de Sevilla y que llegó a Ocaña cuando fueron expulsados los judíos de Andalucía. Es uno de los últimos arrendadores de impuestos que quedaban a pesar de las reformas administrativas, y parece que es el famoso astrónomo y cabalista del que habla su pariente R. Shelomo ibn Verga en su "Shebet Yehuda"[8].

Existe otro documento en el que los Reyes Católicos mandan al alcalde de Valladolid Pedro de Ribadeneira, que devuelva a Yuda ibnVerga unas joyas de oro, Aljófar y otras mercancías que le habían robado en Ocaña y que el alcalde se las había tomado al ladrón[9].

En Ocaña, a finales del siglo XV, se encontraba R. Ishac de León, uno de los últimos grandes rabinos judíos de España y que al parecer tenía una academia en esta ciudad. De él se habla en el proceso a Alfonso de la

8 Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana,* pág. 560.
9 Pilar León Tello, *op. cit.*, pág. 524.

Caballería, vicecanciller de Aragón, pues parece que éste era visitado frecuentemente por R. Ishac de León y mantenían largas conversaciones encerrados[10].

Otros judíos eran físicos, cirujanos, sastres, boticarios, corredores y confiteros, algunos de ellos aparecen en los procesos de la Inquisición.

Después de Toledo, la comunidad criptojudía más importante fue la de Ocaña al finalizar el siglo XV. Había una sinagoga de cierta relevancia, debido a las aportaciones económicas de judíos y conversos. Esta comunidad estuvo integrada en la vida del pueblo hasta el punto de que cuando escaseaba la lluvia, salían en rogativa junto a los cristianos en sus procesiones.

A pesar de las conversiones de la mayoría de la población judía, era notorio que todos judaizaban y circuncidaban a sus hijos. Tal es el caso de Alonso de Castro que se hacía llamar entre los criptojudíos Isaac de Castro.

Con el establecimiento de la Inquisión muchos fueron condenados. Al menos 46 personas fueron relajadas y condenadas; otras 36 fueron reconciliadas y 70 eran inhábiles. También hay que tener en cuenta que los inquisidores fueron mucho más intolerantes en Andalucía que en Castilla[11].

Como conclusión, en la vida de Ocaña los judíos participaban íntegramente al igual que los mudéjares, que aunque se dedicaban más a la contrucción que a otros oficios, sí que nos han dejado muestras de esa convivencia e integración[12].

En cuanto a la judería de Yepes es menos numerosa que la de Ocaña.

Dependía jurisdicionalmente de la de Ocaña, según la documentación exisente sobre los tributos de "servicio y servicio y medio" con la que contribuían a la corona.

Del espacio que ocupaba se tienen grandes dudas. Hoy sólo queda la calle de la sinagoga y la de la carnicería. No se han encontrado restos del cementerio. Pero en los números 5 y 7 de la que hoy se conoce como calle de la sinagoga, existe una portada antigua con un interesante patio con cuatro columnas y artesonado mudéjar y que los vecinos dicen que es la sinagoga[13].

---

10 Yitzhak Baer, *op. cit.*, pág. 603.

11 Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha,* págs. 58, 78.

12 Juan Martínez Ruiz, "Las tres culturas en la tradición mudéjar de Ocaña (Toledo)". IV Congreso *Encuentro de las Tres Culturas,* 1988.

13 José Luis Lacave Riaño, *op. cit.,* pág. 312.

Se tienen noticias de que en el siglo XV, ejercían diversos oficios. Muchos estaban dedicados a la agricultura: "Isaac Abudarham tenía una viña en el pago de Carresendero".

Había arrendadores de rentas de la Catedral y lugares donde ejercían sus cargos. En 1450 Jaco Abencrespin, era arrendador. Çuleman Aben Adani, tenía las rentas del pan pontificial y el pan excusado en Ciruelos, en Chinchón, en Estremera. Simuel Abenhayón recaudaba las rentas del vino de lo menudo en Villatobas. Bartolomé Peres, era escribano público, etc...

Yuçaf Qizares y Mose Alamín poseía una carnicería.

Yuçaf de Frómista tenía su casa en Yepes en la calle de la sinagoga[14].

Hacia 1494, los judíos que debieron quedar en Yepes, debieron convertirse o abandonar el lugar, pues de este año hay un texto en el que se menciona la calle de la sinagoga, no como lugar en el que viven aún los judíos, sino como la "que dicen la calle de la sinagoga":

Tomás Gaitán, alcaide de Maqueda vende al concejo de Yepes "*un mesón en dicha villa, cerca de la plaza, que linda con las calles reales, una que va de la plaza al alcázar, y la otra que dicen calle de la sinoga*".

Durante el siglo XVI y parte del XVII existía en esta villa una comunidad de conversos portugueses que se sabían judaizaban. A finales del siglo XVII fueron condenados unos, y otros, absueltos y reconciliados por la Inquisición[15].

BIBLIOGRAFÍA

Joaquina Albarracín Navarro. "El trono de Salomón en un manuscrito árabe mudéjar de Ocaña". Actas del IV Congreso Internacional *Encuentro de Las Tres Culturas*. Toledo 1988.

Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana.* 2 vol. Madrid 1981.

Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha.* Madrid 1986

Francisco Cantera Burgos, "Los repartimientos de Rabi Jaco Aben Nuñes". *Sefarad* XXXI. Madrid-Barcelona 1971.

Judaizantes del arzobispado de Toledo habilitados por la Inquisición en 1495-1497. Madrid 1969.

14 Pilar León Tello, *Judíos de Toledo.* I, pág. 340.

15 Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha,* pág. 80.

Rafael Carrasco. "Solidaridades judeoconversas y sociedad local". III Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí: *Inquisición y conversos.* Madrid 1994.

Carlos Carrete Parrondo, "Tributación económica de las comunidades judías toledanas". Actas del IV Congreso Internacional *Encuentro de las Tres Culturas.* Toledo. 1988.

Catalogo de las causas contra la fe seguidas ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo. Archivo Histórico Nacional. Madrid. 1903.

Salvador de Moxó: *Los antiguos señoríos de Toledo.* Toledo. 1973.

— "Los Judíos Castellanos en el Reinado de Alfonso XI". *Sefarad* XXXVI. Madrid-Barcelona. 1976.

Encyclopaedia Judaica. Jerusalem. Israel. 1971.

Enciclopedia Judaica Castellana. 10 vol. México. 1948.

José Carlos Gómez-Menor Fuentes, "La sociedad conversa toledana en la primera mitad del siglo XVI". Simposio *Toledo Judaico* II. Toledo 1973.

Miguel Ángel Ladero Quesada: "Las juderías de Castilla según algunos 'servicios' fiscales del siglo XV". *Sefarad* XXXI. Madrid-Barcelona 1971.

José Luis Lacave Riaño: *Juderías y sinagogas españolas.* Madrid 1992.

Pilar León Tello: *Judíos de Toledo.* 2 vol. Madrid 1979.

— "Judíos de Toledo en tierras de señorío". Actas del III Congreso Internacional *Encuentro de las Tres Culturas.* Toledo 1988.

— "Los judíos de Toledo en el último cuarto del siglo XV". II Curso del Cultura Hispano-Judía y Sefardí: *La expulsión de los judíos de España.* Madrid 1993.

José Llamazares Fernández: *Historia de las órdenes militares.* Madrid 1862.

Juan Martínez Ruiz: "Las tres culturas en la tradición mudéjar de Ocaña (Toledo)". Actas del IV Congreso Internacional *Encuentro de las Tres Culturas.* Toledo 1988.

— "Huellas de las tres culturas en los manuscritos árabes y aljamiados de Ocaña (Toledo)". Actas del I Congreso Internacional *Encuentro de las Tres Culturas.* Toledo. 1983.

José Manuel Nieto Soria: "Los judíos de Toledo en sus relaciones financieras con la monarquía y con la iglesia (1252-1312)". *Sefarad* XLI-XLII. Madrid. 1981-1982.

Luis Suárez Fernández: *Judíos españoles en la Edad Media.* Madrid 1980.

— *Documentos acerca de la expulsión de los judíos.* Valladolid 1964.

— "La población judía en vísperas de 1492". *Los judíos de España: Historia de una diáspora.* París 1992.

Fernando Suárez Bilbao: *Las ciudades castellanas y sus juderías en el siglo XV*. Madrid. 1995.
Carmen Torroja Menéndez: *Archivo de Obra y Fábrica*. Toledo. 1977.

III

"LO DE AYER": EL PATRIMONIO MUEBLE

Biblia. Página del Keter de Damasco. *Burgos, 1260. Museo Sefardí. Ministerio de Educación y Cultura.*

EL AJUAR HISPANOJUDÍO: DOCUMENTACIÓN Y RESTOS

Ana María López Álvarez
Museo Sefardí

No es lo mismo hablar de la vivienda y de los objetos que en la misma se contienen en al-Andalus, Castilla y León o en Aragón. En al-Andalus[1] durante la E. Media la vivienda no difiere gran cosa de lo que hoy podemos contemplar en Fez y en otras zonas de Marruecos y lo mismo ocurre en lo que respecta al ajuar doméstico. En las viviendas humildes, el mobiliario era escaso y pobre. A veces en las casas acomodadas aparecían tapices y alfombras, mientras que en las más humildes, esteras de esparto. El tipo de mobiliario difería poco de lo que hoy podemos encontrar en cualquier país marroquí. Sólo tardíamentente existieron baúles. La vajilla, generalmente de barro y cobre se colocaba en alacenas. Igualmente ocurría con otros utensilios de la casa como cestos, sartenes, etc. Las provisiones de todo el año se guardaban en tinajas de barro que controlaba el dueño de la casa. En las viviendas más humildes siempre existía una rueca y un telar donde se tejía la ropa de la

1 R. Arie, Historia de España dirigida por Manuel Tuñón de Lara III. *La España musulmana (siglos VIIII-XV),* Barcelona, 1983. Capítulo dedicado a vivienda y mobiliario, págs. 278-282.

familia. Las casas se iluminaban con velas de sebo o candiles de aceite y en las más acomodadas, lámparas que después se van a seguir utilizando en la España medieval por cristianos y judíos, según vemos en la miniatura. La correspondencia de los hispanojudíos que posteriormente analizaremos, nos puede dar detalles del ajuar de la casa de al-Andalus.

Para Castilla y León podría servirnos la descripción que de una casa humilde nos da Claudio Sánchez Albornoz[2]:

> "A la derecha se alzan en él los altos tapiales de una corte y a la izquierda, en un solar abierto, una pobre techumbre, a dos vertientes. Una puerta interrumpe el acceso a la mísera casa y en el único ventanuco del tugurio un lienzo encerado contraría sus naturales fines, impidiendo la entrada de la luz y del sol y dando paso al frío de la calle. Dentro, la casa abarca una humilde cocina, cuyos humos no ascienden por amplia chimenea, como en las cortes de los ricos, sino por entre el barro y el ramaje del techo, y una pequeña alcoba, donde duerme amontonada la familia. Adorna la cocina un ajuar modestísimo y cinco banquetas de madera; y ocupan la reducida cella tres lechos de tablas ensambladas, con sendos colchones o plumacios que tuvieron lana. En comunicación con la cocina, fuera ya de la casa, se levanta una estrecha y oscura habitación donde se alza un horno y se almacenan sacos vacios y aros y tableros para fabricar cubas; y adosados al horno, una vacia cochiquera y una cuadra en que habitó un pollino".

Igualmente, es muy gráfica la descripción que un viajero francés hace de su visita a Bretaña en el siglo XVII y que podría perfectamente servirnos para la época medieval e incluso posterior a esta fecha en la Península:

> "En la mayoría de las casas hay que atravesar la sala o cocina para ir a la cuadra o establo. Ocurre como en el resto de Bretaña: los animales transitan por el mismo sitio que los hombres y falta poco para que cohabiten. Y como las casas son en parte de piedra de pizarra y principalmente de madera, las ratas y ratones son allí más

2 C. Sánchez Albornoz, *Una ciudad de la España cristiana hace mil años*, 11 ed. Madrid, 1965, págs. 116-117.

abundantes de cuanto yo haya podido jamás ver en cualquier otro lugar. Algo parecido ocurre con el mobiliario: sus lechos son muy reducidos y muy altos respecto del suelo, sus mesas altas y los asientos dealrededor muy bajos. No faltan las pulgas ni las chinches"[3].

Para conocer detalles sobre los bienes muebles o posesiones que los hispanojudíos tenían en sus moradas y que sólo diferían, según estemos hablando de al-Andalus o de la España cristiana, podemos recurrir a distintas fuentes: la **literatura hispanojudía**, la **correspondencia comercial,** los **inventarios, mandas y testamentos**, los **manuscritos iluminados** y la **arqueología**, para en definitiva, ver cuáles son los objetos que han llegado a nuestros días y la noticia de otros que no se han conservado.

1) Hemos recogido algunas citas de los grandes **poetas hispanojudíos** en las cuales se hace alusión a objetos o bienes muebles, evidentemente presentados a través de un prisma poético que los ennoblece. Asimismo es pertinente indicar, que los "objetos" los hemos "rescatado" de traducciones actuales que tratan de dar a los objetos que mencionan, los nombres hoy en uso y nunca los nombres que éstos tendrían en la E.M. en al-Andalus, en lengua árabe o en la lengua romance en cualquiera de los reinos cristianos de la Península.

Dunas ben Labrat (siglo X):

"La **mesa** semeja a las esferas celestes: el **jarro** de vino
es la luna y las **copas** son estrellas.
Los **platos** están llenos de manjares suculentos.
Los **braseros** y **tenazas**, de perfumes delicados están llenos;
las **copas** son de ónice...."[4].

3 Philippe Ariês, G. Duby (dir.), *Historia de la vida privada. Poder privado y poder público en la Europa feudal*, Madrid, 1991 (reedición), pág. 141.

4 A. Díez Macho, *Mosé ibn Ezra como poeta y preceptista*, Madrid, 1953, pág. 48.

Yishaq ibn Jalfún (siglo X):

"...comamos dulces manjares, apuremos las **jarras**
seamos cual gigantes y vaciemos **cráteras**..."[5].
"No me basta el **cobertor** como cobijo
mi **túnica** no puede ya alargarse..."[6].

Samuel ibn Nagrella (993-1055):

"...podrás volver a beber mosto de granada y a dormir
en **cama de marfil** y lecho de flores...
"...anhelo vivir contigo, y lo prefiero
a gozar de reposo y dormir en **lecho** regalado"[7].
"El fuego de la muerte les devoró y se consumieron
como madera en **horno** caliente o en **fogón**..."[8].
"Bebieron el oprobio en **copas**
sorbieron el **vaso** embriagador..."[9].
"...Vierte vino añejo en mi **copa**..."[10].
"El escanciador llenaba la **copa** de rubíes
la ponía sobre una **cesta de mimbre** de varios colores..."[11].
"Junto a esa calle, la de los pescadores con tantos peces
como arena en los **cestos** de los que los pescaron..."[12].
"Ha tomado sus despojos, los ha guardado con sus tesoros
en sus **alhajas de oro y plata** confía"[13].
"Se comportan igual que un necio, cuya
necedad no puede majarse en el **mortero**"[14].
"El que entre en mi palacio encontrará
en mi tesoro **mosto** con mis granadas,
mi **mirra** y mi **canela**"[15].

5 A. Sáenz-Badillos y J. Targarona, *Poetas hebreos de Al-Andalus*, Córdoba, 1988, p. 34.
6 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 65.
7 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 76.
8 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 85.
9 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 89.
10 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 91.
11 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 92.
12 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 99.
13 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 116.
14 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 129.
15 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 138.

Y. ibn Gayyat (1038-1089):

"Una comunidad brillante como las estrellas del cielo
¡como fue esparcida cual **cacharros de barro**!"[16].

Y. Ha-Leví (1070-1141):

"He cambiado mis **aposentos** por sombra de cardos
la protección de sus **cerrojos** por un cerco de zarzas
... ...
Y he puesto mis sendas en el seno de los mares
hasta que encuentre el **escabel** de los pies de mi Dios"[17].

A. ibn Ezra (1089-1164):

"Tengo un **manto** que parece una criba
para cerner el trigo o la cebada
... ...
¡Dios mío, cámbiamelo por una **capa** que me sirva
de gloria y deje en buen lugar a la costura![18].

S. ibn Gabirol (c.1020-1057):

En el poema "El palacio y el jardín"[19]:
"De contemplar imágenes radiantes
en un **palacio** erguido.....
De ricas **piedras** hecho
..... **fuertes torreones**...
parterres de narcisos (se refiere al jardín) ...
... sus **cámaras** que ha sido construidas
y ornadas de **atauriques...**

16 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 148.
17 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 202.
18 A. Saénz-Badillos... *op. cit.* supra, pág. 215.
19 E. Romero, *Selomo ibn Gabirol, poesía secular*, Madrid, 1978, págs. 175-179.

Están pavimentadas de **mármol** y de **pórfido**
y no puedo contar lo **porticos** que tiene
sus **puertas...**
Traslúcidas **ventanas...**
Hay un copioso **estanque** que semeja
al mar de Salomón
pero que no descansa sobre toros
tal es el ademán de los leones..."

... ...

"Cuando el corzo la vertiere
en la **crátera**, distingo..."[20].
"El labio de la **copa**
como un sol que naciera entre las palmas..."[21].
"Y tú, si te bebieras
de mi amor ocho **vasos**
yo hasta ochenta de tu amor bebería..."[22].
"Dios acaricia el alma de la **crátera**..."[23].
"... sin **leña** ni **fuego** hagan **cocer su masa**
Su piel es como las **cortinas**
que **tejió** y **bordó**..."[24].
"...el necio las pusiera en el **mortero**,
no podría aplastarlas..."[25].
"... y entre nosotros y vosotros hay escritos
com **tapices** de púrpura"[26].
"Las Pléyades forman un grupo entre las estrellas,
como las lámparas que han sido puestas en la *menorá*"[27].
"Con tu mano toma
el **vaso** y la **copa**"[28].

20 E. Romero, *op. cit.* supra, pág. 391.
21 E. Romero, *op. cit.* supra, pág. 397.
22 E. Romero, *op. cit.* supra, pág. 399.
23 E. Romero, *op. cit.* supra, pág. 407.
24 Mª José Cano, *Selomoh ibn Gabirol. Poemas. I. Seculares. I*, Granada, 1987, pág. 105.
25 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 106.
26 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 107.
27 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 114.
28 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 130.

"No se ha cambiado de **tonel**, por eso,
oh gacela, no se ha debilitado su aroma
Cuando despierta del escondite
de su **cántaro**, una llama gozosa se aviva"[29].
"Es Isaac, el príncipe,
jarra en la que nunca falta el vino"[30].
"Él es su **vestido** y su **cortina**
su **tapiz** y su **manta**"[31].
"Dios estará atento a la voz de su súplica
y pondrá en un **odre** sus lágrimas".
"Se adelgaza su cuerpo en la **jarra** hasta hacerme pensar
que la hija de la **jarra** se mantiene sin la **jarra**[32].

"El amor entre los malos es de pronta separación y unión remota, como una **vasija de alfarero**, que se rompe fácilmente y no se puede reparar nunca"[33].

"El ratón comenzó a contarles sus cosas, diciendo: —Al principio vivía yo en tal país en casa de un monje que nunca había tenido mujer—. Le traían una **canasta** con alimentos..."[34].

"En su regazo hará su nido, junto a tu **mesa** se alegrará, en su mejilla hay una **lámpara** y en su boca una **vasija**"[35].

"Dejé dos **sacos** viejos y **cacharros** rotos, una **bandeja**, una **olla**, una **manteleta**, un **cántaro**, un **bastón**, una **alforja**, **vestidos** desgarrados, **utensilios** con golpes, dos **platos**, tres **pucheros**"[36].

29 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 135.

30 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 136.

31 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 184.

32 Mª José Cano, *op. cit.* supra, pág. 185.

33 A. Navarro Peiro, *Narrativa hispanaohebrea (siglos XII-XV). Introducción y selección de relatos y cuentos*. Córdoba, 1988. Es un fragmento del Calila y Dimna de la versión hebrea atribuida a Rabbi Yoel, pág. 79.

34 A. Navarro Peiro, *op. cit.* supra, pág. 81 del mismo texto que la cita anterior.

35 A. Navarro Peiro, *op. cit.* supra. Es un fragmento del *Séfer Tahkemoni*, sobre el matrimonio, pág. 101.

36 A. Navarro Peiro, *op. cit.* supra, pág. 105, del *Séfer Tahkemoni.*

"Encontramos los **sitios** dispuestos y exquisitos manjares preparados. Los **pucheros** humeaban y desde lejos percibía nuestra nariz su aroma. Las verduras llenaban la **marmita**, todas las viandas eran yerba. Colocó ante nosotros los **platos**..."[37].

2) La **correspondencia comercial de los hispanojudíos,** que desarrollaron un importante papel en el comercio de la Edad Media, sobre todo en relación con el **Mediterráneo, India, Persia**, etc., nos proporciona curiosos detalles de los intereses de los mismos y de los objetos con los que comerciaban, muchos de los cuales formaban parte del ajuar doméstico de los hispanojudíos de al-Andalus. Goitein[38] ha traducido esta correspondencia que nos ha proporcionado un mejor conocimiento de sus actividades:

"V(ende) las cien libras de (...) Y quédate con 20 mithqals (dinares españoles) del precio. Con el resto compra un **manto de seda** al maestro que hizo el 'attahi (tabbi) de Abu Zicri el mayor por unos 3 y medio mithqals. Tiene que estar confeccionado. Si no lo encuentras ya hecho haz que lo hagan enseguida, tíñelo de verde pistacho (el color del Paraiso) y que lo planchen lo mejor posible. Mándalo rápidamente con las **esteras** de Abraham, ya que el manto también es para él y lo necesita para su boda: por favor no te demores".

"Toma nota de que la **laca** sólo conservó su mercado (precio) original por breve tiempo. Desde el día que el usurpador ocupó Sus ha habido un gran bajón...".

"Mencioné en una carta anterior que un orfebre judío de aquí me es muy útil en la recogida y pago de las deudas. Desea conseguir un par de **balanzas** y un juego de **pesas**, y ya me lo ha abonado todo...".

---

37 A. Navarro Peiro, *op. cit.* supra, pág. 109, del *Séfer Tahkemoni.*

38 S.D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders.* Translated from the Arabic with Introduction and notes by ... New Jersey, 1973. Quiero agradecer la ayuda prestada por Dña. Carmen Betegón del Museo Sefardí en la traducción de los textos del inglés.

En otra de las cartas escritas de Aden a la costa Malabar en la India sudoccidental en 1139 nos da cuenta del activo comercio entre la India y Occidente. Es la carta de Josef b. Abraham, Adén finales de 1130:

> "(...) Hazme una buena **lámpara** con el resto del cobre (sufr.). El fuste ha de ser octogonal y firme, la base con fuertes pies. Tiene que sostener una lámpara de cobre con dos extremos para dos mechas, y ha de situarse en el extremo de la columna de modo que se pueda mover de arriba a abajo. Las tres partes, columnas, pie y lámpara, deben estar separadas. Si pudieran hacer el pie en espiral, mejor, ya que así es más bello...".
>
> "(...) Te mando algunas cosas sin valor ni importancia, a saber, dos ruba'iyyas (medida equivalente a 10 kg.) de azúcar blanco; un **frasco**, en una **cesta**, completamente (a veces se ponía la mitad de pasas y la mitad de azúcar para los niños) lleno de pasas; y en una ***mazzá*** (vasija de barro hoy en Yemen para agua), una libra de *kohol* magrebí, una libra de **costo** (para fumigar), una libra de **vitrolo** (ungüento para los ojos), media libra de litargio (polvo para ojos), tres onzas de goma de'*ilk* (probablmente extraida del pistacho mediterraneo, semascaba la goma para mantener el aliento fresco y fragante, y cinco (fardos ?) de **papel egipcio**; además en una pequeña cesta, siete moldes de queso caser, (...). Además en una bolsa van dos futas (parecido al sari) de hilo para los niños y dos **velos** calados teñidos de cartamo (tinte amarillo). (...)".
>
> "Mi señor mencionó que quedaban por fabricar dos **cuencos de cobre** para agua del año pasado. Te ruego los mandes con el resto del cobre (...)".
>
> "A mi dueño y señor (...): Me gustaría informarte también que al extender los ***nisfiyya*** (ropa preciosa encargada en El Cairo por un mercader o enviada como regalo de Fustat a Almería y que se vendían por pares), el primero estaba completamente estropeado por el agua. Me volví loco, pero Dios quiso que sólo éste estuviera estropeado. La causa fue la mucha lluvia que tuvimos durante el viaje. Hoy he vendido diez pares por un total de 80 dinares, incluidos los malos y el estropeado por el agua...".

Dos mercaderes españoles, cuñados, se trasladaron al este durante los primeros años del turbulento siglo XI, estableciéndose uno en Sicilia y otro en Egipto. Se conservan muchas cartas de sus descendientes:

> "Te ruego me compres una **túnica** de fiesta con su **turbante**, de hilo fino, verde con hilos de oro, que valga entre 8 y 10 dinares, de hilo grueso para que sea duradero. Compra también dos turbantes blancos... y un par de **zapatos**".
>
> "Abu '-Bishr b. Saúl te mandó en un fardo de Abu 'l-Marduk un **cofre de coral**... en esa carga te mandé una bolsa de almendras.
>
> A un comerciante de Fustat se le hace un encargo desde España. 1110.
>
> "Escribo estas lineas (...) para informarte que los Kohen al-Fasi me han enviado desde Fez un **lingote** de oro para tí con la notificación de que han vendido de tu parte perfume de algalia (mezcla de almizcle con ámbar)... Me pedía que vendiera el oro en Almería y que comprara seda con las ganancias, pero yo no lo consideré adecuado y decidí no tocar el oro...".

3) Los **inventarios, mandas y testamentos** son ya de época tardía en torno a la fecha de la expulsión. Es en especial Aragón, la zona que nos proporciona datos más completos sobre estos bienes domésticos, y que nos sorprenden cuando comparamos los objetos reseñados en estos inventarios con las imágenes de la miniatura hispano-judía o con los restos arqueológicos que se han conservado hasta nuestros días. Mientras que los inventarios nos dan en general más detalles de la vida cotidiana y enumeran objetos de los que se han conservado algunos restos de musulmanes y cristianos, no sucede igual con los de los hispanojudíos. Los **inventarios** de judíos bilbilitanos, Samuel Conejo, Salamon Ezi, Cinha, viuda de Hjaco Levi, Acach de Funes, Judá de Palencia, Juda Mansilla estudiados por E. Marín[39], nos pro-

39 E. Marín, "Inventario de los bienes muebles del judío bilbilitano Salamon Ezi en 1492" y "Inventario de bienes muebles de judíos bilbilitanos en 1492", *Sefarad*, XLVIII, 1988, **1**, págs. 93-115 y **2**, págs. 309-345.

porcionan detalles de las propiedades de cada uno según su situación económica. He agrupado todos los bienes y también los descritos en un inventario sin transcribir de 1436, proporcionado por la Dra. Marín, por las habitaciones de la vivienda. Se mencionan las siguientes dependencias de una casa: "porche"[40], en un "palacio"[41], en la "masadería"[42], en una

---

40 "Una artesa de amasar, un calderico viejo de un cuarto, un calderico viejo de latón, dos sartenica viejas de hierro, dos espedos, un bancalejo de armas reales, viejo, una cadira vieja, un razel viejo y roto, cinco "jaquetas" de cadines blancas, nuevas, un juboncico de cadines, blanco, nuevo, siete pares de calzas de hombre y de muchachos, cerradas, blancas y de cadines, nuevas, tres pares de sobrecalzas, tres pares de mangas de mujer, pardillas y nuevas, dos "saycas" de burel (= especie de tela), "chiquicas" y nuevas".

41 "Dentro de las casas: un par de sábanas, una de stopa y otra de cáñamo, una mesa chica, vieja con sus pies, una sobremesa vieja y rota, de diversos colores, unos "stojos" viejos y rotos a pedazos, una cama de pino, entablada, vieja, un almadraque de estopa, viejo, un par de lenzuelos, uno de cáñamo y otro de estopa, usados, dos cabezales terlizados, uno blanco y otro listado de cárdeno, viejos, una almohada de "almaydara", vieja, una lichera blanca, con listas bermejas, vieja, otra cama de fusta, entablada, vieja, un pedazo de marrega, de tres varas, usada, doce madejas de lino, nueve madejas de estopa, una caja vieja, de pino, unas tobajas, pieza de lienzo de diferentes tamaños y usos, "alamaniscas", rotas, de cinco varas, unos tovallones de estopa, viejos, de dos codos y medio, unas tovajas de estopa de cáñamo, de dos varas y media, una caja de noguera, vieja, ocho tinajas, grandes y chicas, una tabla de comer con sus pies, de noguera, vieja, una sobretabla de armas reales, usada, tres varas de "forrage" blanco, nuevo, dos almohadas de estopa, llenas de lana, 8 varas y media de espinal en pieza, nuevo, 29 pares de calzas de viaje, bermejas, de mujer, sin pies, nuevas, unos cajones con medianil, que contenian doce pares de calzas de mujer, nuevas, coloradas, comunes, 4 libros hebraicos, uno en pergamino, un candelero de sala con seis brancas y un leon, de latón usado, 18 codos de bordat en dos pedazos, un cinto de cuero blanco, nuevo, con su esquero, 7 pares de puñetes de diversos colores, nuevos, un par de sobrecalzas blancas, nuevas, unos pedazos de cortapisa de terciopelo negro, de tres dedos de ancho, vieja, otros cajones de pino con medianil, que contenían una cerradura de golpe, una toca de Bretaña, de cuatro varas, usada, una vara de estopa de cáñamo nueva, unos cajones con medianil, que contenían cuatro varas y y dos tercias de toca, usadas, 5 pares de calzuelas de niño, de lana de aguja, nuevas, 14 pares de calzas bermejas de mujer, nuevas, por acabar, una vara de cadines bermejos, nuevos, dos ternas de lenzuelos de lino rasgado, un bacín de latón, de medio cántaro, viejo, lino en pelo y estopa de lino hilado, una arroba y cuatro libras, una alfacera, de quince codos, un delentalecho de cáñamo, con listas cárdenas, roto, una cortina de estopa, vieja, un cofre pintado, viejo, una caja de pino, vieja, dos espadas "ronyadas", dos platecillos de estaño, una calderica de alambre, de beber agua, un libro por encuadernar, en prenda, en hebraico y de pergamino, otro libro hebraico sin "taulas", viejo, otro libro hebraico con pastas, viejo".

42 "una caja de pino, vieja, una artesa de amasar, con su cobertor, vieja, dos costales de harina".

"cambra"[43], en la "cambra de arriba"[44], en "otra canbra de las dichas casas"[45], "bodegua"[46], en un "comedor de dichas casas" [47], en una "cozina" [48], en una "canbra cerqua del mirador"[49], en el "studio de dichas casas"[50], en la "retreta" del palacio[51], en el "coral"[52].

---

43 "un capacet con su banera mohientos, dijo que estaba empeñado, dos calderos chicos, uno de un cántaro y otro de medio, de alambre viejo, un almires de cobre, con su mano de hierro, un cofre pintado, dos candeleros de latón, de sendas candelas, una vanova de estopa, usada".

44 " un tablero de sastre, viejo, de tres patas de pino, un delantelecho, enrejado de estopa, un matalaf blanco, viejo, una almohada de lino usada, un cuerpo de camisa de mujer, de "Champayna", rasgada, una escobeta de limpiar ropas y otros once objetos".

45 "una cortina de estameña de cuatro bandas, dos amarillas, dos bermejas, vieja, una tancaporta de estameña, con dos listas bermejas y una amarilla, vieja, dos cortinas de pincel, viejas, una cortina de cerristopa, con bandas de cárdeno, usado, una almiñara de judía, vieja, una cazuela, de pino, muy chica, vieja, un banco, de cuatro pies, viejo".

46 "un tino, un pozalico, una cuba; todo "parado e entercellado", media docena de tinajas, grandes y chicas".

47 "una sobremesa "castella", usada, dos candeleros chicos de latón, uno con dos candelas, usados, dos libros "ebraycos".

48 "seis espedos de hierro, chicos, cuatro sartenes con una de alambre, chicas, una calderica chica de alambre, de beber agua, vieja, un calderuelo chico, de medio cántaro poco más o menos, de alambre con asa de hierro, dos cucharas de hierro, una olla de alambre, de medio cántaro poco más o menos, item una carga de lenya, item una tauleta con sus piedes, item una estalera, item una taleguera de lana, item un orynal".

49 "dos fogariles de hierro, viejos, ocho madejas de estopa y seis ovillos, 29 pares de calzas de mujer, bermejas, nuevas y por coser, comunes y otros tres objetos más".

50 "5 libros viejos, uno por encuadernar, hebraicos".

51 "un bancalejo de borraz, viejo y roto, un bancal de diversos colores, de cinco codos, viejo y roto, unas arguinas de lana, viejas y rotas, dos espadas desguarnecidas, dicen que una esta empeñada, dos fundas de cojines, de estopa de cáñamo, viejas, un tabardo, con mangas, negro con pasamán, unas coratas blancas y una tancaporta con puntas, de diversos colores, usada; dicen que está empeñado todo de Antón de Ariza, un travesero tertilizado con listas cárdenas, "enbondo" de pluma, viejo, media arroba de lana blanca sucia en una talega, que pesa con la talega media arroba, "daquia" (=de aquí a, hasta) cuatro arrobas de aceite en dos tinajas, dos tinajas de tenere aceite, chicas, vacias, tres varas y media de una sarpellera de lienzo colorado, una tablilla chica de comer, vieja, de pino, un delantelucho de "filenpua", viejo, con randas, unos cajones de pino con un "mijan" en medio, media vara de palmella (= clase de tela) cárdena, nueva, una cara de cabezal, "obrada al tiempo antiguo", de lino antiguo, 18 arrobas y 28 lincetas de cáñamo en pelo, pesado en romana, dos crespinicas de hilo de oro, hilado con ciertos otros freses; pesaron una onza y catorce arjentos, una beatilla, de vara y cuarto, con franja de oro alrededor, que tiene poco más de la mitad de la beatillau, un cuerpo de camisa de mujer de seda cocida, con listones encarnados, el capito y las bocas de las

El inventario de los libros pertenecientes a Mosse Constantin, judío emigrado de Calatayud[53], nos proporciona detalles de la biblioteca de un hombre culto. También tenemos noticias de los judíos de Epila, es el caso de un zapatero que en su testamento, siglo XV, deja a su hijo el bien más estimado por él: sus libros[54].

En otras ocasiones los testamentos nos dejan ver curiosas claúsulas de los testamentarios[55] relacionadas con los bienes que estamos estudiando. Así no deja de ser entrañable la disposición que hace Reyna Abenardut en algunos

mangas guarnecidas de argenteria, viejo, un trapo de cuello negro de redecilla de seda, guarnecido de hilo de oro hilado, roto y viejo, una toca de aldeana de seda y de oro delante, con su socajo azafranado, usada; dicen que está empeñada en 18 dineros, cierta cadenica de plata con un pedazo de coral, guarnecido en plata, y una patenica; pesó todo una onza y un cuarto; dicen que está empeñada de una judía Acach Alfla. Unas cuentecicas de coral con 64 granos chicos de plata y un trozo de coral, guarnecido por un extremo de plata; pesó todo doce arjentos, unos tachones de plata; pesaron diez arjentos y medio".

52 "item un baño do acostumbran beuer las gallinas, item una banca de estregar, item una cullara de fusta, item dos gallinas y un gallo".

53 G. M. Borrás Gualis, "Liquidación de los bienes de los judíos expulsados de la aljama de Calatayud", *Sefarad*, XXIX, 1969, fasc. 1, págs. 36-37. En el inventario publicado por Borrás se da la valoración de estos libros. Inventario de los libros judycos, que fueron de Mossé Constantin, los quales el senor Johan Capata restituyo al senor receptor y stán en yudayos: 1495-VIII-17: En la una caxa: Primo, un livro en pergamino, cisternado en taulas encaxadas, con sus cinquo sclavones en cada taula... que comiença en YsaYas y acaba en Malachias. Item otro livro, que es Salterio con otros livros; que comiença Adam y acaba por bien, de cubiertas moradas, guarnecido... Item otro livro grande, en pergamino, sin taulas, que comienza Ysayas y acaba Malachías... Item otro livro, que dicen los V° livros de Moysen, de pergamino, cisternado en taulas moradas... Item un Salterio entero, con otros livros, en pergamino, encaxado en taulas ...Item una Biblia vieja, en pergamino... Item un Salterio viejo, sin taulas, en pergamino... Item un livro de medecina, en paper .... Item un livro de paper, de medecina, cosido en pergamino, llamado *Ypocras*. Item un livro de medecina, pequnyo, de *Galieno*. Item un livret de cuentas, en ebrayco. Item quatro cartas de quinyan, en paper".

El inventario se completa con la descripción los libros contenidos en otras cajas.

54 J. Cabezudo Astrain, "La judería de Epila", *Sefarad*, XVII, 1957, 1, págs. 103-118. A su hijo Yzdraico (observamos los diminutivos aragoneses) el Libro Mayor llamado GÉNESIS. Ytem el llamado Mahazor scripto de mi mano; otro PETACH DEBERAY; otro MEGUILLA; otro SARRASIM y otro RABEN SALOMÓN. Dispone que sean comprados dos GÉNESIS, uno para su hijo Hym y otro para su hijo Brahim. Deja a su hijo Hayco, un libro llamado ALIÇA y otro TEFFILÁ de ROS ASANA. Deja a su hijo Braynnico su libro CIBDUR y otro de tablas negras MAHAZOR, y otro llamado TORAT ABAY".

55 E. Marín Padilla, "Últimas voluntades judías: testamentos de Duenya Falaquera, Reyna Abenardut y David Rodrich (siglo XV)" *Anuario de estudios medievales*, 15, 1985, págs. 498-513.

puntos de su testamento donde deja Noha casado con su hija Duenya: "todos los libros míos de qualquiere facultat e manera que sian", pero de ellos manda que "hun libro balient dieç o dotze florines de oro a Mosse Alazar" su nieto "de gracia special", hijo de otra hija Mira y Salamón, indicando que si no hay ninguno de ese valor que se le compre y se le de. Posteriormente el resto de sus bienes[56], los deja de "gracia special" a sus hijas y a su nieto Vidal Chinillo. En el testamento de David Rodrich este dispone la distribución de sus bienes entre sus hijos aunque nombrando heredero universal al mayor, pero ordenando en su testamento que éste se hiciera cargo de su madre mientras viviera, "sana o enferma"[57].

En Valls tenemos también fechado el 24 de enero de 1349 el inventario de Vides Roven recogido por Gabriel Secall[58], que nos proporciona más detalles de objetos del ajuar doméstico. De interés asimismo son los testamentos de judíos aragoneses publicados por Cabezudo Astran[59] en los que aparecen

56 "dineros, florines, oro, argen, stanyo, cobre, arambre, assillas de fierro, de fusta, caxas, camenyas, coffres, ropas de lino de cányamo, alcotón, banovas, paramentos, etc., deudas, depósitos, comandas".

57 "Si ella no quería vivir con su hijo podía echarle de casa pero estaría obligada a darle: " una mcamenya de ropa, es a saber, su matalass, dos pares de lincuelos, una litera una banoba et un parament e media dozena de banquales; et que de todos los otros bienes mobles ella tenga viduedat". Dejo también de "gracia special" a su hija Oro "sendas gonellas, que les hayan de dar, de panyo cardeno".

58 G. Secall Güell, "Algunos aspectos de la judería de Valls, según un "Liber Judeorum" (1342-1344), *Sefarad*, XLIV, 1984, 1, pág. 165: "Ego Mosse Cap curador de Roven Vides fil de Vides Roven habitator de Allexario et inbonis eiusdem incipio facere inventarium de bonis dicti Vides Roven primo inveni in hospicio quod fuerit Petri Mulner in quo dictus Vides Roven morabatur: Duos matalaffs .i. sotlit dues vanoves. Item dos lançols dos baragans. Item .i. traveser. Item .i. capçal. Item una taula. Item dues calderes. Item dos ferres. Item.iii. Cpaçals. Item una marfega ab payla. Item altra marfega. Item dos matalffs. Item dues vanoves. Item .i.traveser blanc. Item una gramayla. Item una payla. Item una pastera. Item. iii. Capçals. Item dos bancs dues banque. Item. i. cetryl de vidre. Item dues linternes. Item. i. cabaç ab escudeles. iii. tovayles e dues covens (sic). Item. i. bota de. iii. Somades de vi. Item dues gerres plenes de vi".

59 J. Cabezudo Astrán, "Testamentos de judíos aragoneses", *Sefarad*, XVI, 1950, págs. 136-147: Así en el testamento de Abraham Almarchicon, firmado el 13 de noviembre de 1491: "Ytem lexo de gracia special a Mosse Almarchicon, hermano mio, un clocha negra, hun ropon de brujes e hun tabardo de pebret míos". Eso sí dice que no se le entreguen y se le guarden hasta que haya cumplido los veinte años. En el de Rabí Samuel Franco suscrito en 1483 y después de hacer toda una distribución de bienes entre sus hijos dice: "Ytem lexo de gracia special e por sus dotes, a Luna Avencanyas, mujer mis, unas casas... E assi le lexo sus joyas e ropas, a quitamiento de sus dotes..."

distintas prendas de la vestimenta. En una cédula o inventario realizado ante notario y testigos Simuel Abenrrabi, Bellita Cohén[60] se citan distintos textiles.

Destacaremos en el testamento de Salamón Axenil de Daroca por la precisión de sus mandas testamentarias[61].

En el proceso de Juan de Iniesta en 1490 y en una parte del mismo se dice que en Alfaro residía el judío Tequo y rabí Osua; "este proporcionó a los inquisidores —para comprobar si era como la que tenía Juan en su casa— "una varilla de fierro con ocho crisoletas de fierro que se tienen a la dicha varilla...; en aquellas encendían los jodíos sus candelillas con azeyte y mechas en la cerimonia del Anuca"[62].

En un documento, fechado el 8 de septiembre de 1495, existente en el Archivo del Ayuntamiento de Granada y estudiado por Juan Martínez Ruiz[63], bajo el título de Secuestro de Bienes Muebles Judíos, se da detallada relación

60 E. Marín Padilla, *Relación judeo conversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: la Ley*. Madrid, 1988, pág. 21: "un capuz de mezcla nuevo, un sayo cotonado nuevo, un sayo gríseo nuevo, un sayo valenciano de ruán, un sayo de ruán de ciudad, dos sayos de Brujas, un sayo de ruán..." (siguen una serie de textiles).

61 E. Marín Padilla, *Relación..., op. cit.:* "estando enfermo, empero en mi buen censo...", hace testamento de sus "bienes muebles e inmuebles, plata, cartas, judiguenyas como christianegas... Del resto de sus bienes hace una pomenorizada distribución de la que destacamos: 10) A Davit Abennisar, joven, 8 sueldos, tiene "en penyoras hun almirez e una gonella pardiella e una sortija de argent... 13) A Jehuda Ruet, "sobre una taca de oro e seys pares de mangas", 8 sueldos. Y 14) A Salamon de León, "sobre setze pares de calças de muller", 8 sueldos 6 dineros...

62 E. Marín Padilla, *Relación...* op. cit.

63 J. Martínez Ruiz, "Ropas y alhajas de judíos granadinos en el siglo XV", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. XXVI-XXVIII (1977-1979), fasc. 2, págs. 357-367.

de ropas y joyas judías que "Benito de Bitoria, recebtor de sus Altezas, hizo vender en pública almoneda" en Granada[64].

También y aunque no hemos consultado directamente los inventarios, nuestra buena amiga la Dra. Marín, nos ha proporcionado detalles de otros objetos del ajuar doméstico tomados de inventarios que en este momento está estudiando. Entre ellos: anillos, uno con un diamante, otro con una perla y un rubí (balax) especificando su peso en florines. Igualmente se alude en inventarios a espadas y armas, a copas de plata, a sellos de plata para firmar incluso en algún inventario se alude a mortajas. En las bodegas, *cilleros* en Aragón, se habla de sus *basillas* binarias y oliarias. También a veces encontramos la enumeración de estas *basillas* y de los sacos de avena, trigo y centeno que se encuentran en ellas. Igualmente encontramos sacas y todo lo relacionado con agricultura y ganadería: bueyes, vacas, ovejas, mulas, asnos, carretas, calçaduras de carro, cuerdas, sacos de trigo, ordio, avena y centeno, leña, carbón. Igualmente para reparar el tejado de las casas: rejolas (tejas), también denominadas tellas, viegas (vigas). Por lo que se refiere al hogar: barenas, cuévanos, taulas, fusta, espedos (especie de trébedes), etc.

4) El estudio del mobiliario doméstico en la **miniatura** hispana e **hispanojudía.**

Es preciso insistir en que, los cuadros que en los mismos aparecen no reflejan la vida diaria ni tampoco corresponden a una familia de clase media

64 " ... ciertos bienes muebles de judíos a sus altezas pertenecientes. Son éstos: Una ropa de carmesí de grana (corregido) de lavores con alcarchofas de oro fino. Otra axedría de zarzahán. Unos cordones azules que eran los botones de aljófar menudo. Una hamya de seda orillada. Una aljuba con orillas toda de seda amarilla. Una farha amarilla. Otra farha colorada. Una namat de seda como colcha. Quatro çeñidores de seda que llaman many del de con oro. Un adud de seys borlas de seda, con aljófar. Otro sin aljófar todo de seda. Dos çarçellos de oro de XIX quilates. Una sortija de oro grande con una piedra çamorra que no vale nada. Otra sortija con una turquesa falsa. Otra sortija de un sello con un esmalte de oro de XXII quilates. Otra sortija con una gurgoça que no vale nada. Otra sortijuela que paresçie de oro y salió de latón, con un doblete de visrio.Quatro quentas esmaltadas de a XVIII quilates. Otras seys quentas de oro sin esmaltar, que son siete quentas de oro de XVII quilates. Una quenta de oro sin esmaltar que es de XXI quilates. Otras dos quentas de oro sin esmaltar de XVI quilates. Dos canutos de oro sin esmaltes que se llamen tutes de a XVIII quilates e dies granos de oro. Una madexuela de oro de baçin hilado, vieja. Un pedaço de çarçillo de plata. Unos cordones con perillos de plata. Otros dos cordones como los susodichos. Unas cabeçadas con una espuela dorada, viejo todo. Quedó con las alhajas que no se vendieron Luis de Ribera, platero. (Registro público de escrituras, año 1495, folio 146).

baja. El vestido, el mobiliario, los personajes representados corresponden a familias acomodadas, que celebran algunas de las fiestas más importantes del calendario judío: la Pascua, en especial. Estas miniaturas dejan entrever un lujo y unas comodidades no comunes a la sociedad en general y de la hispanojudía en particular.

En la casa y en especial en la rural de la sociedad medieval "no hay nada calculado para el bienestar o lo superfluo, todo está dispuesto para el trabajo agrícola"[65]. Aunque, según Guerrero Lovillo[66], el hombre medieval dispuso "de un conjunto de objetos suficientes para atender a un elemental principio de comodidad", sin embargo no estamos de acuerdo con esta tesis que sólo sería cierta referida a las clases altas de la sociedad.

La casa medieval, similar para todos los habitantes de la época, en especial a partir del siglo XIII[67], tiene ventanas que no suelen aparecer cerradas, aunque alguna lleva algún tipo de postigos. Las puertas se cierran siempre con dos hojas que jiran sobre quicialeras, y son más o menos historiadas y a veces tienen cerrojos y llaves[68]. El llamador suele servir para esta función y también como atadero de las caballerías[69]. Es lógico pensar que dadas las estipulaciones del contrato matrimonial la familia hispanojudía dispusiera de una casa comprada o alquilada según las posibilidades de los contrayentes. No se refleja en los mss. hispanojudíos ninguna transacción comercial de compra. Sin embargo en la *hagadá* de Rylands[70], un capataz vigila a los

65 Philippe Ariès et Georges Duby, *Historia de la vida privada*, Madrid, 1991, pág. 139.

66 J. Guerrero Lovillo, *Las Cántigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*. Madrid, 1949. Ver el capítulo dedicado a Artes Industriales: El mueble, págs. 286-315.

67 G. Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, 1986, págs. 116-135, capítulo dedicado a La casa por dentro.

68 Ms. Parma, 3286. De Rossi 440, fol. 96r. Aunque no tenemos ningún resto de llaves de la casa hispano judía, aquí se nos muestra una llave dibujada con micrografía para exponer la masora.

69 Edición facsímil de la *Hagadá* de Sarajevo, Belgrado, 1975 (?), pág. 26, en la parte de abajo a la izquierda aparece el Faraón ante la puerta de la casa de Moisés y le suplica que parta con su pueblo de Egipto después de haber soportado las diez plagas. Asimismo en *The Rylands Haggadah. A Medieval Sephardi Masterpiece in Facsimile*. An Illuminated Passover Compendium from Mid-14 Th-Century Catalonia in the Collections of the John Rylands University Libraty of Manchester with a Commentary and Cycle of Poems. Introduction, Notes on the Illuminations, Transcriptions and English Translation by Rapahael Loewe, 1988, fol. 14a vemos una puerta de similares características.

70 *The Rylands Haggadah...* op. cit., fol. 15a.

israelitas cortando arcilla, recogiendo la paja y haciendo los adobes, material constructivo empleado en la España medieval. En su exterior, por tanto, no diferiría de la de sus vecinos. Sólo un hueco en la jamba derecha para la colocación de la *mezuzá* diferenciaría esta casa de otras de la misma época. Pocos ejemplos de casa con *mezuzá* se han conservado de la época medieval, sólo en la judería de Gerona[71], y ninguno en mss. hispanojudíos. Posiblemente en periodos de persecución este distintivo no apareciese, sobre todo en aquellas casas que se encontrasen fuera de la judería.

La vivienda debe poseer un mobiliario, generalmente lo indispensable para vivir: dormir, preparar y tomar la comida y en casos de familias más acomodadas podrán disponer de un lugar para el estudio y de una bodega según hemos visto en los inventarios del punto anterior. Por tanto los elementos más necesarios serán: camas, mesas, cátedras, sillas, sillones, bancos, escabeles, utensilios de cocina y menaje para la mesa, cofres o baúles, etc.

En la casa tipo medio de esta época solían usarse cortinas, que tenían como función separar unas partes de otras y también en definitiva hacer más acogedora la habitación. Éstas se tendían de jamba a jamba o de columna a columna donde aparece una barra por la cual van las anillas de las que pende la cortina. A veces se recogen a los lados y para retirarlas se enrollan en las columnas de las que penden[72]. Las alfombras cumplen un importante papel de hacer más acogedoras las estancias[73]. Para colocar la ropa se usaban las alcándaras, pértiga horizontal que se fijaba entre dos columnas donde se colgaban las ropas aves de cetrería o toallas[74]. De ropas (y no vamos a hablar de ellas con detalle), recogemos una sencilla descripción de Berceo que nos enumera algunos elementos:

---

71 Queremos dar las gracias a Dña. Assumpció Hosta i Rebés. Directora del Centre Bonastruc ça Porta, quien gentilmente nos proporcionó la diapositiva que mostramos en nuestra conferencia.

72 Ejemplos de cortinas podemos verlos en las Cantigas de Alfonso X, nos. 67, 312 y 29. En *The Rylands Haggadah a mediaeval Sephardi Masterpiece in facsimile* ... Londres, 1988, en fol. 15a, en escena superior e inferior aparece enmarcando la escena, en el interior del palacio un tapiz floreado.

73 La hermanastra de Alfonso X, Dña. Leonor, llevó a Inglaterra con motivo de su boda alfombras con las que cubrió el suelo. También en el Arcipreste de Hita se habla de unos caballeros que se disponen a jugar a los dados en el suelo, pero antes tienden una alfombra.

74 Cantiga nº 13.

"prisolo por la mano, levólo al lecho
cubriólo con la manta e con el sobrelecho
Pusol so la cabeza el cabezal derecho"

Entre las ropas de la casa hispanojudía: manteles, toallas, sábanas, etc. Para secarse las manos existen unas largas toallas con franjas en los extremos igual que en los manteles. Cuando no se utilizan estas toallas quedaban colgadas en la alcándara[75]. No sabemos si éstas eran empleadas sólo para las abluciones. Junto con los manteles, las ropas de cama y las de baño de las que no nos han quedado restos materiales son las que aparecen reflejadas en la miniatura, aunque hemos visto ejemplos de otros textiles en los inventarios. No tenemos imágenes de mujeres lavando la ropa, ni hay imágenes de comensales usando servilletas. Estas no se generalizan hasta el siglo XVI, aunque vemos paños que sirven para tapar los platos[76] o los panes que se llevan al horno, pero nunca con el uso que tendrán posteriormente.

A veces los muros de algunas casas hispanojudías medievales se adornaban con tapices, sedas, cortinas, alfombras, pero sólo la miniatura nos proporciona algún dato. Así en la *hagadá* de Sarajevo[77] las cortinas aislan los lechos, y aparecen tapices en los muros, etc., pero ningún resto material se ha conservado. Los cojines proporcionan confort en la casa y sabemos de su uso pero no hemos encontrado mención en los inventarios consultados[78].

Para iluminar la casa, el palacio o la iglesia, se utilizaban las candelas de cera o sebo y lámparas de aceite. Las lámparas constan de un recipiente metálico con tres o cuatro pequeñas asas que sirven para sujetar las cuerdas o cadenas. Llevan aceite y dentro va la mecha que se enciende. Cuando se va acabando el aceite la luz va bajando hasta que se apaga. A veces se colocaba una bandeja o plato para recoger las gotas de aceite que rebosaban de la lámpara, costumbre que se ha conservado en las lámparas de *Hanuká* modernas. También a veces llevan recogehumos. Berceo nos habla de un monje que se levanta a maitines para "enderezar las lampadas" y "alimpiaba las lampa-

75 Budapest. Academie des Sciencies de Hongrie, ms. A 422, fol. 2r.

76 *Hagadá* de Barcelona, 1350-1360, Londres, British Library, ms. Add. 14761, fol. 28v.

77 Edición facsímil, op. cit., págs. 13 y 14. En la primera una cortina resguarda la intimidad del lecho de la mujer de Putifar. En la 14 ocurre lo mismo con el del Faraón de Egipto.

78 Therèse et Mendel Metzger, *La vie juive au Moyen Age, illustrée par les mánuscrits hebraïques enluminés du XIIIe au XVIe siècle*. Fribourg, Suiza, 1982. Capítulo dedicado a La maison.

das por fer meior lumbrera". La luz es muy importante para el judío piadoso y juega un papel simbólico y ritual en su vida. Con una bendición sobre las luces encendidas comienza el sábado y otras fiestas y con una luz se cierra el sábado en la ceremonia de la *habdalá*. Los manuscritos hispanojudíos y los inventarios nos informan sobre la forma de iluminar en la casa hispanojudía con candelas, velas o lámparas de aceite. Las lámparas tienen la misma variedad que las que se usaban en las sinagogas. En España, encontramos lámparas de tipo morisco de vidrio o de metal[79] desde el primer cuarto del siglo XIV hasta el final de dicho siglo y hacia la mitad del siglo XIV la bendición de la *habdalá* se hacía sobre una vela a veces trenzada[80].

Otra lámpara de aceite en la casa judía es la de *Hanuká* que se colgaba en la jamba contraria a la de la *mezuzá* durante ocho días. En periodos de persecuciones se colocaba dentro, cerca de la puerta. Tampoco debía estar prohibido utilizar lámparas separadas que se alineaban unas al lado de otras hasta el nº de ocho el último día[81]. Hay restos arqueológicos en Francia y en España: Teruel y Moya (Cuenca).

Los muebles, como hemos visto por los inventarios eran pocos y la pieza principal la constituía el lecho cuya técnica de realización era sencilla y evolucionó desde los muebles realizados con toscas tablas a otros de postes torneados y trabajados más delicadamente. Al principio en Francia, la cama, estaba formada por un sencillo somier sobre el que se colocaba el jergón y que se apoyaba sobre dos soportes y sobre el mismo una pieza de cuero. Cubriendo la cama colchones, sábanas, almohadones, etc. Más adelante aparecerán los cabeceros y pieceros. En una primera época los cabeceros aparecen muy levantados y el usuario parece que está sentado, como podemos ver en la *hagadá* de Sarajevo[82]. Más tarde apareceran situados más horizontal-

79 *The Rylands Haggadah*, op. cit., 19a, aparece una lámpara colgada en forma de vasija

80 *Hagadá de Barcelona...*, op. cit., fol. 16r.

81 Ver datos de la excavación de una casa de la judería de Alcalá de Henares realizado por Francisco Reyes, donde han aparecido restos de lámparas poco corrientes que podrían estar relacionados con este tema. Publicado en NOTICIAS del Museo Sefardí, 15 junio 1997, págs. 8-9.

82 Edición facsímil, op. cit. págs. 11, 13, 14 y 26. En la primera, en la parte superior, los sueños de José; en la segunda, también en la parte superior, José huye de las tentaciones de la mujer de Putifar; en la tercera, el Faraón, duerme con la corona puesta y sueña con vacas y espigas; en la última, en la parte de abajo a la derecha la matanza de los primogénitos, atacados por ratas y vampiros. En todas estas escenas nos muestra un lecho con el almohadón muy levantado, de tal manera que el protagonista parece más sentado que tumbado.

mente. Los adornos de cabeceros y pieceros son de estillo gótico y más tarde la cama aparece rodeada de un dosel con cortinas más que para guardar la intimidad, para proteger del frío. Las sillas y escabeles pueden responder a algunos de los modelos repetidos en la miniatura de los que quedan pocos ejemplos en castillos, conventos o catedrales[83], con respaldos altos o bajos, con brazos o sin brazos, patas torneadas o lisas que a veces se cubrían con telas adamascadas. El arca[84] fue uno de los muebles más frecuentes en la España medieval. En ella se guardaba ropa, comida, joyas, objetos preciosos, sus funciones eran similares a las del armario hoy en día. Podían ser de madera, a veces decorada, forradas de piel, claveteadas. Tiene múltiples utilidades y por ello están dotadas de cerraduras. Más pequeña que el arca era el escriño[85] que se utilizaba especialmente para joyas y dinero y que se guarda en la habitación de dormir o se esconde debajo de la cama. El armario[86] fue un mueble que hallamos para guardar todo tipo de objetos y que a veces aparece decorado con sencillos lazos de estilo mudéjar. La mesa es un mueble que se usa especialmente para servir la comida y en los hogares humildes posiblemente comieran sin mesa cogiendo directamente la comida de la sartén o el caldero teniendo en la mano una escudilla. En las Cantigas que es una de las fuentes de estudio del mobiliario aparecen distintos tipos de este mueble[87]. En la minitura hispanojudía aparece sobre todo para la fiesta de Pascua. Tenemos dos tipos de mesas: uno formado por un tablero con cuatro patas más o menos historiadas y el que está formado por un tablero apoyado sobre borriquetas. La ventaja de esta última es que fácilmente se amplían o se recogen y dejan el espacio libre para otros usos. A veces los comensales no

83 El sitial gótico con ornamentación del palacio de Perelada, Gerona, el del convento de Sta. Clara de Toledo del siglo XIV o el sillón gótico del rey Martín el Humano de la catedral de Barcelona.

84 Como ejemplos citaremos: un arca de roble de tosca estructura y tableros con tallas de pergamino que se encuentra en el palacio de Perelada de Gerona o el arquibanco de nogal de finales del siglo XV del Museo de Artes Decorativas de Madrid. También en la Cantiga nº 159 vemos un ejemplo de este tipo de mueble o la mudéjar del siglo XV adquirida por la Asociación de Amigos del Museo Sefardí. *Historia de Menéndez Pidal*. La cultura del románico, siglos XI al XIII. Letras, religiosidad, artes, ciencia y vida. Coordinac. y prólogo Fco. López Estrada. Madrid, 1995, pág. 613.

85 Cantiga nº 41.

86 El armario de pino de la primera mitad del siglo XV del convento de Sta. Úrsula en Toledo.

87 Cantigas 85h, 23c, 269c, 159c.

apoyan los pies directamente sobre el suelo sino que lo hacen sobre un escabel corrido[88]. Las mesas en general aparecen cubiertas con manteles, generalmente lisos, y a veces con listas de colores[89] con un sobremantel para proteger el primero. Existe una gran variedad de manteles en la miniatura hispanojudía caracterizados por el detalle con que el dibujante pinta sus pliegues que caen simétricos a lo largo del frontal de la mesa. Las mesas están vestidas para fiestas por tanto en ellas aparecen las mejores vajillas y manteles. Al comenzar la comida, se hace una bendición sobre el vino sobre una copa: la copa de *quidus*, de metal precioso. Su importancia es grande y aparece en todas las mesas ataviadas para la Pascua o para el sábado. Aparecen también copas pequeñas, pues no podemos olvidar que se beben cuatro copas de vino en el desarrollo del *séder*. Estas copas son de distintos tipos. Otro utensilio importante el plato de Pascua y los receptáculos de especias, aunque de estos últimos no tenemos ejemplos hasta el siglo XVI.

Como cubiertos se empleaban los cuchillos y la *baxiella* que se componía de: escudiellas, de diversos tipos, forteras, copas, vasos, catinos y redomas, de metales en las casa de los nobles y ricos. En casas más sencillas la vajilla era de loza y también existían piezas de madera, que a veces se pintaban lo que dificulta en la miniatura averiguar de que material estaban realizadas, mientras que las clases altas usan metales a veces preciosos: estaño, oro, plata dorada, como es el caso de la vajilla encontrada en una casa excavada en la judería de Briviesca. Pero, "es proverbial la ausencia de platos y cubiertos frente a la profusión de fuentes marmitas o potes, de diferentes tamaños y formas, que servían de plato común a todos los comensales"[90]. El vidrio aparece según los países en distintas épocas. Así en el siglo XIII a excepción de algunas piezas coloreadas en tonos oscuros u opacos: barreños,

88 Cantigas 88b, 23f, 42d, 88d.

89 Edición facsímil *Hagadá*... op. cit., pág. 16. Los hermanos de José son agasajado a su mesa. El mantel aparece adornado con rayas azules y doradas. Pliegues simétricamente colocados. En el fol. 31 verso, aparece una de las tres unidades iluminadas después de las secuencias preliminares, que nos presenta a media pág., una escena doméstica que muestra a una familia sentada a la mesa para celebrar el *séder*. El mantel es blanco y los pliegues también aparecen cuidadosamente dispuestos.

90 *Historia Menéndez Pidal*, La cultura del románico, op. cit., 612... En la Guía del Peregrino de Aymeric Picaud (leemos): "en casa de un navarro se tiene las costumbre de comer toda la familia... mezclando todos los platos en una sola cazuela, y nada de cucharas, sino con las propias manos y beben todos de un mismo jarro".

copas, cubiletes, botes, aguamaniles, cántaros y jarros están cubiertos de oro o plata como es propio de objetos preciosos. En España a comienzos del siglo XIV hay copas y vasos de cuello largo con lineas ocres que podrían parecer que son de vidrio, sino fuera porque no dejan ver los líquidos. Es a mitad del siglo XIV cuando aparece el vidrio en las mesas judías españolas, entre objetos de oro y plata, aparecen garrafas de vino o agua y vasos de vidrio. En las mesas tanto las más recientes como las más antiguas, los cubiertos se reducen a los cuchillos. Aunque en Francia en el siglo XIII se conocía la cuchara, no aparece en los manuscritos. En España la arqueología nos las ha proporcionado en la judería de Briviesca, Burgos. Hasta el siglo XVI no se generaliza el uso de la cuchara. Se bebe comunalmente de los boles o de los vasos. Los tenedores también están ausentes, sólo aparecen en Italia a finales del siglo XV. Se sirve y se come con los dedos y el cuchillo. La carne se sirve sobre rebanadas de pan y se corta con navaja o cuchillo, forma de comer que pastores y agricultores han conservado en Castilla hasta bien entrado el siglo XX.

La habitación se encuentra en la zona más alejada de la casa porque en ella se encuentra el cofre con cerradura que contiene los bienes de la familia igual que sucedeen la casa de sus vecinos. La mayor parte de las veces era utilizada por toda la familia sin diferenciar adultos de niños ni tampoco personas de sexo diferente, por tanto parece que la "intimidad" del dormitorio a nivel general fue algo desconocido.

La sala es la habitación, en la que se hace la comida y donde se guarda la vajilla. El mobiliario de la misma está compuesto por: bancos, estrados, escabeles, mesas, cofres y más tardíamente armarios o aparadores generalmente de una puerta y de sólida base. Aparecen también un tipo de sillón para el dueño de la casa que es semicircular, de brazos envolventes, estrado de madera maciza. Según vaya avanzando el siglo XV, el mobiliario se hace más lujoso.

La cocina, no existió en principio como pieza para preparar los alimentos, era el lugar donde se desarrollaba la vida familiar. Las calderas y las sartenes aparecen ya en el la miniatura del siglo XIII. Las primeras cuelgan sobre el fuego de una cadena que permite acercarlas más o menos al fuego[91]. La sartén se colocaba directamente sobre el fuego o sobre unas trebedes[92]. También se

91 Cantiga 228b en la cual vemos a un labrador comiendo con su hijo.

92 Cantiga 157a en la que unos peregrinos aparecen preparando la comida.

utilizan en la cocina las alcuzas y tinajas, las primeras para aceite y las segundas para líquidos y también harina y legumbres. Además en la cocina estaba la gamella, duerma o artesa[93]. Por lo que se refiere a los alimentos existe una notable diferencia entre la mesa de los ricos y la de la gente pobre, frailes o peregrinos.

En la cocina hispanojudía como en la de sus vecinos se aprovecharía el espacio y sería también el lugar de reunión y en el grosor de los muros se abrirían alacenas que, junto a anaqueles de madera, servirían para colocar la vajilla y el utillaje doméstico. En ganchos clavados en la pared, colgarían las ropas y ciertos útiles del campo; y los muebles propiamente dichos se reducirían a unos sencillos taburetes, casi siempre dispuestos en torno al fuego, una mesa para comer en el mejor de los casos y algunas arcas y artesas para guardar objetos y alimentos"[94]. Los utensilios de la cocina se repiten tanto en los inventario como en la miniatura: chimeneas, fuelles, morillos, asadores, ganchos, llares, calderos, trébedes, marmitas, cazos y sartenes. También se utilizan morteros y mazos, así como cuchillos, planchas de picar. Los cestos eran también un elemento de uso cotidiano.

Tenemos distintas imágenes que nos presentan cocinas y asadores asociados generalmente con la sala en la que se produce la celebración de la Pascua. Estas cocinas evolucionan desde las formas más sencillas como en España a comienzos del siglo XIV donde el asador no tiene más que un soporte[95]. Unos pocos años más tarde se representa el asador reposando sobre dos morillos. Con un fuelle se activa el fuego, con una escobilla se recogen las brasas esparcidas bajo el animal que se asa. Aparecen también anchos calderos panzudos sobre trébedes. Más tarde se hara girar el asador en dos altos soportes encima del hogar.

En la casa medieval, sobre todo rural, fue corriente el que existieran graneros, bodegas y corrales. La bodegas se situaban en los sótanos de las casas y en ellas se almacenaban también los alimentos. En las Cantigas tenemos una muestra de una bodega y una dueña intentando honrar al rey que se aloja en su casa[96]. No hay imágenes de casas hispanojudías donde podamos

93 En la Cantiga 258c aparece una familia preparando el pan. La mujer amasa en la artesa y un hijo pequeño mantiene el horno.

94 *Historia Menéndez Pidal*, La cultura... op. cit., pág. 611.

95 *Thee Rylands Haggadah,* op. cit., fol. 19b, donde vemos el asado de un cordero entero que un criado hace girar en un soporte sobre la lumbre.

96 Cantiga 23.

ver una bodega, es decir alineados las cubas de vino y las jarras de aceite, aunque como hemos visto, elementos propios de la misma, aparecen en los inventarios.

Por lo que se refiere a los baños y tréstigas apenas tenemos testimonios. Es de suponer que como hasta hace algunos años, el corral sirviera para estos usos. Por lo que se refiere a baños[97] estos solían ser de uso público y utilizados por cristianos, moros y judíos en distintos días de la semana. Si en alguna miniatura vemos a alguien tomando el baño, lo hace en una tina hecha de duelas de madera. No tenemos ejemplos recogidos en la miniatura del excusado, lo que hoy llamaríamos el cuarto de baño. En una ilustración alemana aparece una gran tina empleada obviamente para tomar un baño.

En alguna ocasión, las casas de las familias acomodadas, tienen un despacho, ya que el hombre judío gusta de leer o estudiar cuando lo permiten sus posibilidades. El alto precio de los libros hace que esto no sea lo corriente, aunque por los inventarios hemos visto el interés que despertaban. Los necesitaban los profesionales: médicos, astrónomos, traductores, copistas, etc. Algunas casas contaban por tanto con muebles de almacenamiento de libros y también con pupitres para escribir. Este mobiliario era similar al de las *yesibot*. Es en los mss. italianos donde se nos han conservado más ejemplos una actividad liberal y nos han quedado distintos tipos de pupitres.

El agua se recogía en grandes calderos soportados entre dos y en otros más pequeños. Para las exigencias de pureza ritual, en toda casa debe existir una reserva de agua y de recipientes adecuados para la función higiénica y religiosa: vasijas, aguamaniles, barreños, etc. Con la vasija o el aguamanil se vierte el agua sobre las manos que cae sobre el barreño.

Para la limpieza se encuentran en un rincón de la casa, escobas hechas de juncos o de raices. En una casa aragonesa se limpia el suelo con una escobilla de mango muy corto lo que obliga a hacer el trabajo casi de rodillas. También en otra imagen y con motivo de la limpieza de Pascua vemos quitar las telarañas de un techo de casetones con un gran escobón.

En la segunda mitad del siglo XV vemos algunas amas de casa que sacuden un tipo de escoba más cómodo que el usado hasta el momento. Éstas tienen el mango más largo y la escoba más tupida.

---

97 C. Delgado Valero, *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*, Toledo, 1987, págs. 356-359.

5) **Restos arqueológicos**[98]. Hemos visto como los inventarios, mandas, testamentos y cartas nos proporcionaban detalles del ajuar de los hispanojudíos. Asimismo también la miniatura, aunque sólo en casos puntuales, nos proporciona formas y datos de los objetos que conformaban este ajuar. Sin embargo ahora tenemos que ver, qué restos arqueológicos se han conservado. Cuando abordamos este apartado nos damos cuenta de su pobreza y de que cualquier objeto de este tipo que haya llegado a nosotros, evidentemente es magnificado. El problema no es sólo las vicisitudes de la historia, sino también el hecho de que judíos, árabes y cristianos en al-Andalus o en los reinos cristianos utilizasen los mismos objetos en la vida diaria con su correspondiente deterioro y evidente fragilidad. Es imposible en la mayor parte de las ocasiones decir que un objeto es judío, porque no hay nada que le diferencie de los utilizados por sus convecinos. Sólo en el caso de que se excave en una zona documentada como judería, que no haya sido contaminada con echadizo, podemos decir que tal o cual objeto perteneció a una familia que vivió en la judería. Los objetos rituales del ajuar son enormemente escasos, las joyas, baúles, sellos, anillos, lámparas son prácticamente inexistentes. Con todo haremos un esfuerzo por relacionar estos objetos aunque no olvidaremos que los restos más valiosos de la época medieval son los epígrafes funerarios y los manuscritos iluminados o no por su aportación a la ciencia y a la cultura.

Tenemos anillos y zarcillos así como pendientes y collares de vidrio y azabache: los aparecidos en el Montjuich de Barcelona, uno de oro con la inscripción "Dña. Astruga...", y otro también de oro, parece de un niño y llevaba una piedra preciosa o semipreciosa, hoy perdida. Cinco de plata han aparecido en Deza, Soria, tres con inscripción. En Lérida apareció uno con la inscripción "Gog", equivalente a Goig nombre femenino documentado en Cataluña. También se encontró un interesante conjunto en Teruel algunos con inscripción y perdidos en su mayor parte. En el Museo Arquológico de Madrid, se conserva otro anillo con chatón octogonal dividido en tres franjas paralelas, la central de las cuales lleva en relieve la inscripción: "Bona Dona". Este anillo responde a caracteres formales y estilísticos de uno de los cuatro ejemplares conservados en Teruel y procedentes de la excavación de 1926.

98 J.L. Lacave, "Los restos materiales de la cultura judía en España". Forma parte de la obra de Haim Beinart *Moreshet Sefarad: El legado de Sefarad*, Jerusalén, 1992, págs. 454-474.

Hasta ahora se han descubierto una serie de sellos personales y dos para marcar *masot*. Dos de bronce de Sevilla: el de Abraham bar Saadía y el de Senior, hijo del rabino Samuel. Uno en Toro, de Abraham bar Moisés Crudo, hoy en el Museo Sefardí. El de Hayyim Navón de una colección particular. Otro en el Museo Británico perteneciente a Todros ha-Leví ben R. Samuel ha-Leví. En una colección de Lucena el de Isaac Alosqui. Otros dos en una colección particular de Madrid, publicados por C. Sanabria y uno de Najmánides encontrado en Acre. En el National Museum of Scotland está el de Salomón hijo de Isaac y en el Musée des Thermes et de l'Hôtel de Cluny, el de Yosef hijo de Yehudá. Existen dos sellos de marcar *masot*, uno es el de Esplugas de Francolí y otro de Tarragona, hoy perdido. También se conservan dos improntas en cera una en el Archivo Municipal de Burgos, el otro en el Museo Británico y la descripción de la de Momet Alfavell[99].

No nos han quedado baúles, cofres como los que hemos descrito. Sin embargo en el Museo Sefardí de Toledo conservamos unos cierres de hierro calado con *menorot*, que posiblemente por su forma, fueron la parte vista de una cerradura. En el mes de octubre la Asociación de Amigos del Museo Sefardí ha comprado un baúl mudéjar que pudo ser utilizado por los judíos en el siglo XV.

También en la catedral de Toledo se conserva un estuche para filacterias de latón, similar al que se usa hoy en la zona del Estrecho. Con inscripción hebrea: Isaac Caro.

Una alcancía o jarra de Purim de piedra, fechada en 1319. Inscripción hebrea "Rey Ahasveros (Asuero) y la reina Ester". En el centro la fecha y en un rectángulo inferior se lee *nes* o "milagro" y en el lado opuesto y muy borrado se propone *zejira*, "en recuerdo del milagro".

También se han conservado amuletos. Dos de ellos llevan un agujero para colgarlos al cuello. Tienen forma de disco y son de latón. El valor de éstos estriba en las inscripciones que los adornan. El primero, con la palabra Yahvé en el centro, en su entorno los nombres de cinco ángeles: Gabriel, Barakhiel, Rafael, Mikhael y Uriel. Entre dos dos hilos de perlas los cuarenta y un nombres o epítetos divinos que se disponen de manera similar a los radios de una bicicleta. El segundo lleva en el centro las palabras: Dios Omnipotente y

99 A. Blasco, "El sello del judío Momet Alfavell y la personalidad de su titular (siglo XIV). *Actas del Primer Coloquio de Sigilografía*. Madrid, 2 a 4 de abril de 1987. Bilbao, 1991, págs. 287-298.

en cuatro círculos concéntricos el salmo 67. También se conservan en el Museo Arqueológico Nacional un talismán o amuleto en forma de disco con seis circunferencias concéntricas, que llevan inscritas dos estrellas de cinco puntas, que los judíos denominaban en la EM, *signum Salomonis*. Parece el testimonio más antiguo de la asociación del pentalfa con Salomón, que lo usa como ligazón mágica para dominar a las potestades diabólicas. Siglos XII o XIII. **Asimismo, talismanes con cuadrados mágicos en el Museo Arqueológico Nacional que Treviño[100] fecha entre los siglos XIV-XV.**

También un bocado de caballo y pinjante, ambos con una estrella de seis puntas encerradas en dos cículos concéntricos. En el interior de ambas una roseta de seis pétalos en el bocado y de seis pequeños círculos con uno más formando un botón central. No tenemos ninguna documentación de estas pieza que pueda asegurarnos que eran hispanojudías y se las ha considerado como tales por el *maguen David* que llevan como motivo ornamental.

Asimismo en las excavaciones llevadas a cabo en 1979 en la plaza de la Judería de Teruel aparecieron unas muestras de cerámica de tipo turolense: jarras, morteros y platos, etc., muestras evidentes de ajuar doméstico empleado por los judíos de esta comunidad.

Igualmente también se conservaban en las casas los contratos matrimoniales, *ketubot*, de los que en España van apareciendo cada vez más ejemplares[101].

Este es el pobre legado material que ha llegado a nuestros días.

---

100 M. Treviño y Villa, "Los cuadrados llamados mágicos", *Magia y Ocultismo*, 1988.

101 E. Romero, *La vida judía en Sefarad*, Madrid, 1991, págs. 281-282. J.L. Lacave Riaño, "Una *ketubbá* de Jaca", *Sefarad*, LII (1992), fasc. 2, págs. 421-428.

LA CONSTITUCIÓN 10ª DEL CONCILIO DE PEÑAFIEL (1302)

Ramón Gonzálvez Ruiz
Archivo Catedral de Toledo

1. CONCILIOS PROVINCIALES Y SÍNODOS DIOCESANOS

Está en curso de publicación una importante obra, en que se editan por vez primera de forma conjunta las asambleas sinodales de las diócesis hispano-portuguesas celebradas desde el concilio IV de Letrán (1215) hasta la clausura del concilio de Trento (1563). Con el título genérico de "Synodicon Hispanum", la obra está proyectada en 9 volúmenes, de los cuales han salido ya siete, bajo la dirección de Antonio García y García, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca[1]. Esta magna obra pone por vez primera a disposición de los historiadores un enorme caudal de información sobre muy variados aspectos de la vida de los cristianos peninsulares y también, de forma indirecta, sobre los grupos minoritarios que convivían con ellos en los siglos de la Baja Edad Media. Está todavía por publicar el volumen correspondiente a las diócesis de Castilla la Nueva, que incluye la sede primada de

1 *Synodicum Hispanum,* dir. A. García y García, Madrid, BAC.

Toledo. Su falta, sin embargo, se puede suplir hasta cierto punto con las ediciones conciliares y sinodales antiguas (García de Loaysa, Aguirre, Tejada y Remiro) y, en particular, con la más moderna de Sánchez Herrero[2].

Las asambleas conciliares y sinodales han sido las instituciones básicas de la Iglesia que se han ocupado de velar por la disciplina canónica y de aplicar, en caso necesario, las disposiciones de rango superior a las circunstancias concretas de cada diócesis.

Su temática es muy variada. Se puede decir que insisten más en los decretos de *vita et moribus* de los clérigos, pero no dejan de incidir en otros temas, como la enseñanza religiosa del pueblo, la predicación, los sacramentos, el funcionamiento de la curia diocesana, la administración de las rentas, el ejercicio de la justicia episcopal, la vida de los cabildos, las fiestas, las indulgencias, la vida de los laicos, las cofradías y otras muchas materias de su competencia.

Toda la vida cristiana aparece de uno u otro modo reflejada en las constituciones sinodales y conciliares. Y por consiguiente, también hay disposiciones que pretenden someter a norma las relaciones que la sociedad cristiana mantenía con las minorías religiosas que habitaban en su seno. En este horizonte se enmarca la constitución 10ª del concilio de Peñafiel, que me propongo analizar en este trabajo. Dicha constitución chocaba frontalmente con una de las normas que regían la vida interna de las comunidades judías y musulmanas de la Península.

Las decisiones del concilio provincial conviene que sean bien diferenciadas de las disposiciones sinodales. Ambas son fuentes jurídicas, pero su valor es muy distinto. Los concilios provinciales son asambleas constituidas esencialmente por los obispos de una provincia eclesiástica, bajo la presidencia del metropolitano. Al metropolitano le competía la convocatoria, la elaboración del orden del día y la presidencia de estos concilios. Las deliberaciones y la aprobación de los decretos o constituciones eran fruto de una actuación colegial. Todos firmaban las actas.

Los sínodos, en cambio, eran asambleas de ámbito diocesano, presididas por el obispo, a las que asistían los delegados de la iglesia catedral y de las iglesias colegiales, los arcedianos, los arciprestes y algunos clérigos nombrados por otras circunscripciones eclesiásticas, como las vicarías. A veces

2 José Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y del pueblo*, Universidad de La Laguna, 1976.

concurría también un determinado número de laicos. Clérigos y laicos tenían voto consultivo, siendo la voluntad del obispo la que confería validez definitiva a las decisiones tomadas. Sólo él las sancionaba con su firma.

La legislación antigua, tanto eclesiástica como civil, iba siempre precedida y apoyada en la exposición de unos hechos, los cuales habían de ser rectificados por el legislador. De esta forma la estructura de los decretos y cánones presenta una tipología documental muy peculiar, compuesta de dos elementos, uno histórico o narrativo y otro dispositivo o normativo.

El análisis de cada uno de estos elementos no está exento de dificultades interpretativas. Por lo que hace a los hechos invocados, no siempre nos es posible conocer la amplitud de los mismos, dado el frecuente uso de la ambigüedad y el laconismo de las expresiones. Los decretos y constituciones van precedidos por fórmulas canonizadas, tales como "Algunos", "Con frecuencia sucede que", "A nuestros oídos ha llegado...". Una justa valoración de esta fraseología no puede ser realizada a partir de estos solos enunciados acuñados. Es preciso situarlos en su contexto, tanto en relación con otras fuentes canónicas como en su contexto histórico global. Quiero decir que es necesario proceder a un análisis comparativo con los precedentes jurídicos y las semejanzas con otras legislaciones. Por principio se debe pensar que los hechos que dan origen a una legislación de carácter general no parece que puedan derivar de casos aislados, porque cuando éstos se dan y no se prevé que puedan difundirse como comportamiento general, son sancionados sencillamente por la vía administrativa. Pero tampoco debe suponerse que respondan a un comportamiento social mayoritario, ya que, según los principios que rigen la sociedad medieval, la costumbre tiene el lugar de la ley y es ley en sí misma y, por tanto, no es modificable.

Dado que una nueva norma no puede oponerse a la costumbre, debemos suponer que una misma disposición repetida innumerables veces a lo largo de las asambleas conciliares es muy probable que no haya encontrado aceptación y, por lo tanto, no se ha cumplido.

Tampoco se debe suponer que las leyes hayan sido aceptadas y cumplidas de forma generalizada, pues una cosa era la ley y otra la vida. La ley es una disposición que manifiesta la voluntad del legislador de encauzar un comportamiento social, pero el hombre de los siglos medios, tallado interiormente en una profunda formación jurídica, disponía de recursos fáciles para eludir el cumplimiento de la ley. "Se obedesçe, pero non se cumple" es una frase que se encuentra a veces en las fuentes históricas, para significar que una norma

determinada se oponía a la costumbre recibida y, por tanto, no pasaba a ser considerada como ley. En las Actas Capitulares de la catedral de Toledo se encuentra algunas veces la afirmación antedicha como manifestación de rechazo frente a alguna innovación legislativa.

Una consideración que debe tenerse muy en cuenta se deriva de la contraposición entre privilegio y ley. En las sociedades fuertemente feudalizadas apenas existían leyes generales y a veces ni siquiera leyes escritas. Es el caso de muchos países europeos en la Edad Media. El fenómeno era menos grave en Castilla, pues en este reino se habían otorgado numerosísimas leyes particulares o fueros a lo largo de los siglos XII y XIII. La obra legislativa de Alfonso X pretendió introducir unas leyes comunes frente al bosque de los fueros locales. Estaban inspiradas en el derecho romano y en el derecho canónico, pero tardaron mucho tiempo en ser aceptadas y, cuando lo fueron, se emplearon más bien como legislación supletoria[3]. Lo que verdaderamente abundaba era el privilegio. Éste afectaba a una persona física o moral, a una institución o a un territorio limitado. El privilegio no debe ser entendido en el sentido moderno de exención de una ley general, sino en el sentido de una ley particular, dada para un conjunto social bien definido y más bien reducido.

En una sociedad tan diversificada desde el punto de vista jurídico, cada grupo social se diferenciaba del resto por un estatuto privilegiado o conjunto de derechos privativos. De la misma manera también cada comunidad judía constituía una corporación política, separada del municipio y dotada de sus propias normas internas, las cuales se apoyaban en un fuero. El particularismo llevaba a que cada aljama disfrutara de su propio fuero, a partir del cual sus órganos competentes elaboraban un conjunto de leyes internas basadas en sus propias tradiciones religiosas e inspiradas en los usos de otras comunidades judías del mismo o de otros reinos[4]. En caso de conflicto entre la ley general y la particular, prevalecía siempre la particular, es decir, se imponía siempre el privilegio.

La normativa canónica emanada de los concilios y sínodos no puede ser considerada como privilegio, porque los decretos de los concilios provinciales afectaban a una provincia eclesiástica, compuesta por varias diócesis y las normas de los sínodos abarcaban, por su parte, a una diócesis entera. En ambos casos tenían una clara dimensión territorial y no personal. Indudable-

3 Yitzhac Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana,* trad. J.L. Lacave, Madrid, Altalena, 1981, I, pág. 92.

4 Y. Baer, *op. cit.*, I, pág. 92.

mente podía suceder que ciertos decretos conciliares fuesen ley en determinadas provincias y no en las circunvecinas. El atomismo legal se acentuaba en el caso de los sínodos, cuya vigencia se limitaba, como acabamos de decir, al ámbito de una diócesis. Lo preceptuado en un sínodo de Toledo no regía fuera de su territorio. En la diócesis vecina podía haber otras disposiciones diferentes e incluso contrarias, si bien estos casos no eran frecuentes. La legislación canónica se manifestaba más frecuentemente en leyes generales que en privilegios. Las normas de los concilios provinciales y de los sínodos promulgaban siempre legislación de carácter general.

Estas consideraciones metodológicas inducen al historiador que se enfrenta con fuentes jurídicas medievales a dudar en muchas ocasiones de las interpretaciones fáciles, a las que se presta un examen apresurado de las mismas. "Distingue tempora et concordabis jura" era un aforismo fundamental de los legistas medievales, el cual sigue estando vigente.

2. EL CONCILIO PROVINCIAL DE PEÑAFIEL (1302)

El siglo XIV representa el período áureo de ambas instituciones, conciliar y sinodal. Ya en sus mismos inicios encontramos el concilio de Peñafiel de 1302, como punto de arranque de los esfuerzos reformistas eclesiásticos. Este concilio reunió a los obispos de la provincia eclesiástica toledana bajo la presidencia de don Gonzalo Díaz Palomeque, arzobispo de Toledo. Estuvieron presentes, además del metropolitano, los obispos de Palencia, Segovia, Sigüenza, Osma y Cuenca, faltando los de Córdoba y Jaén. También estuvieron presentes los representantes de los cabildos respectivos.

No están claras las razones por las que se eligió como sede del concilio a la villa vallisoletana de Peñafiel, que pertenecía a la diócesis de Palencia. Es posible que la opción por este lugar estuviera determinada por circunstancias achacables a la coyuntura política del reino. Castilla, en efecto, estaba sumida en unos grandes desórdenes, como consecuencia de la minoría de edad de Fernando IV, bajo la tutela de su madre María de Molina. Grandes banderías se habían alzado en razón de las apetencias políticas de grupos liderados por los infantes don Juan, don Enrique el Senador, don Juan Manuel y los nobles Juan Núñez de Lara y Diego López de Haro. La villa de Peñafiel con su poderoso castillo, constituía la rocafuerte del infante don Juan Manuel en el corazón de Castilla. Es posible que se celebraran las sesiones en aquella villa por razones de seguridad personal de los participantes.

En el orden del día de la asamblea figuraban numerosos temas, que se pueden agrupar en dos conjuntos: a) la reforma eclesiástica y b) la defensa de la inmunidad y la libertad de las iglesias.

Las constituciones del concilio se pueden, a su vez, dividir en tres grupos: el primero afecta a las personas, clérigos y laicos (cuatro constituciones); el segundo sigue el esquema sacramental y litúrgico (ocho constituciones); y el tercero trata de temas temporales y políticos (tres constituciones de redacción muy extensa).

En el segundo grupo y dentro del esquema que se refiere a la administración del sacramento del bautismo se encuentra la constitución 10ª, relativa a los judíos y moros que desean convertirse a la fe católica. Dice así:

> "Item, por cuanto algunos, tanto judíos como musulmanes, advirtiendo la ceguedad de su error, desean convertirse a la fe ortodoxa, pero el mundo se lo impide, porque temen perder todos los bienes que poseen, y por eso el antiguo enemigo deseando perder las almas, cancela el buen propósito que el Espíritu de Dios había inspirado, Estatuimos y mandamos que cualquier judío o musulmán que quisiere bautizarse, por causa [de la recepción] del sacramento del bautismo no pierda los bienes que antes había poseído, según prescriben los derechos"[5].

Dos aspectos se pueden considerar en esta constitución: a) su contenido legal; b) la referencia a las prescripciones de los derechos.

3. LA CONSTITUCIÓN 10ª DEL CONCILIO Y SU MARCO CANÓNICO

Los contactos entre la masa cristiana mayoritaria y las minorías étnico-religiosas de la Península tenían que producirse inevitablemente. Tales contactos no se limitaban a relaciones comerciales, profesionales o culturales, sino que llegaban a veces a la esfera de la comunicación interpersonal, revistiendo en ocasiones un carácter realmente amistoso. En Toledo y en otras ciudades castellanas de la provincia eclesiástica las juderías no estaban confinadas con rigor a barrios apartados o marginales, aunque siempre hubie-

5 J. Sánchez Herrero, *op. cit.*, pág. 168. La versión castellana es mía.

se uno o dos barrios propios. La libertad de movimiento de que gozaban los judíos les permitía entablar relaciones personales con el mundo de los cristianos, moverse de una ciudad a otra, desarrollar actividades, como la usura, el comercio, la recaudación de tributos reales y episcopales. Todo ello les forzaba a entrar en comunicación con personas y problemas del entorno cristiano. Los judíos de elevada formación mantenían intereses en el ámbito de la cultura, que compartían con los letrados cristianos. Judíos expertos en la administración pública eran aceptados entre las capas de los dirigentes, como reyes, magnates y obispos. Se conocen numerosos casos de privanza de médicos y consejeros judíos en la corte real o en las cámaras episcopales. Este clima de tolerancia, ciertamente, estaba sometido a muchas alternativas, pues las situaciones podían pasar bruscamente desde momentos de paz y amistad a períodos de mayor o menor animadversión.

La intensa convivencia no podía eludir el peliagudo problema de las divergencias religiosas. Numerosas fuentes históricas informan sobre el hecho de que las familias judías que tenían criados cristianos a su servicio ejercían sobre ellos un discreto o abierto proselitismo projudío. A su vez, las comunidades judías y sus miembros estaban también en el punto de mira de los cristianos más celosos, los cuales intentaron por muchos medios asimilarlos religiosamente. En aquel tiempo la asimilación religiosa comportaba una inmediata asimilación cultural y social, por lo cual las minorías étnicas, si no se afirmaban en su fe, terminaban perdiendo sus rasgos diferenciales y diluyéndose en seno de la mayoría cristiana. Como este proceso tenía fuertes repercusiones en el ámbito de la política, no debe sorprendernos que los reyes estuvieran interesados en fomentar las conversiones, para llegar a formar una sociedad más homogeneizada, con menor nivel de particularismos frente al poder uniformador, en suma, una sociedad más apta para ser moldeada desde los resortes que estaban en manos de las autoridades temporales superiores. No es necesario mencionar aquí los innumerables esfuerzos que se hicieron desde las diversas instituciones cristianas, para lograr este objetivo, aunque con un éxito, hay que confesarlo, más bien limitado. Son conocidos en este sentido los intentos de los franciscanos y dominicos de los distintos reinos de España, particularmente de Aragón. También es sabido el celo desmesurado de algunos reyes de la misma corona, como se demostró en el caso de las famosas disputas teológicas de fines del siglo XIII entre doctores cristianos y judíos. Generalmente estos torneos dialécticos se organizaban de modo que no se coartase la libertad individual de los participantes. A pesar de todo, la

experiencia terminó demostrando a los cristianos que los judíos por lo general se mantenían muy firmes en su fe y, por tanto, sumamente renuentes al cambio de religión. Después de muchos esfuerzos, quedó claro que los intentos de conversión en masa estaban condenados al fracaso. Casi las únicas posibilidades de conversión residían en adoptar el método, mucho más lento, de la captación persona a persona o a lo sumo familia a familia.

Aún así, hay que decir que los judíos no eran insensibles al atractivo de la fe cristiana, pues también la experiencia demostraba que judíos destacados, incluso doctores de la ley, habían dado el paso al cristianismo. Hubo casos resonantes de personajes que estaban en la mente de todos, como el del famoso astrónomo y escritor Pedro Alfonso (Moshé ha-Sefardí) en el siglo XII. Vendrían otras conversiones no menos sonadas, como las de Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid) y la de don Pablo de Burgos, rabino y luego obispo de su ciudad. Todos ellos solicitaron el bautismo con libertad de conciencia. Su abandono del judaísmo debió causar honda conmoción en las aljamas peninsulares. Existieron en todos los tiempos conversiones de personas menos destacadas que las anteriores, en un número reducido, pero constante. Son conocidos algunos nombres. Los cristianos habían constatado la buena disposición de cierto número de judíos, que, cansados de esperar al Mesías, manifestaban una indubitable propensión a ingresar en las filas de la Iglesia. Es un hecho que viene señalado, por ejemplo, en las fuentes legales de Alfonso X el Sabio y que coincide en este punto con las expresiones del concilio de Peñafiel.

Por supuesto que tanto las disposiciones legales de Alfonso X como las del concilio de Peñafiel contemplaban el caso de los judíos dispuestos a cambiar de creencia en el marco del ejercicio de la libertad personal. Lo que sucediera en el interior de la conciencia de cada uno es difícil de rastrear y no cabe excluir en estos filocristianos la posible coexistencia de motivos menos limpios, como podían ser las conveniencias sociales o el deseo de abandonar las formas de vida segregadas a las que se veían sometidos los que perseveraban en la antigua fe.

4. LAS COMUNIDADES JUDÍAS FRENTE A LAS CONVERSIONES

La resistencia de los judíos a la conversión se apoyaba principalmente en la calidad de la enseñanza impartida en sus escuelas. Baer ha dedicado unas páginas luminosas a la profunda disensión interna que afectó al judaísmo

peninsular con motivo de las discusiones en pro y en contra de las doctrinas filosófico-religiosas de Maimónides. La crisis llegó casi al punto de ruptura entre las comunidades del Languedoc y de la Península, capitaneadas por la de Toledo a lo largo del siglo XIII[6]. Estas tensiones dieron lugar a la aparición de hondas fracturas internas entre cabalistas y pietistas, entre averroístas y libertinos. Porque la filosofía aristotélica, que irrumpió como una tromba en los ambientes intelectuales de Europa durante los siglos XII y XIII, encontró una enorme resistencia para acomodarse dentro del sistema teológico judío. Las dificultades de asimilación de la filosofía aristotélica en su versión maimonideana por parte de la teología judaica estaban todavía en carne viva cuando se celebró el concilio de Peñafiel. Y aún tardarían mucho tiempo en desaparecer.

La institución judía que más se resintió en estos enconados debates filosófico-teológicos fueron las escuelas, lugar sensible por demás a todas las polémicas. Así se produjo la decadencia de la enseñanza, la cual repercutió gravemente en la fortaleza de la fe. De esta forma entre un cierto número de judíos se suscitaron fuertes tendencias al cambio de creencia y aparecieron algunas conversiones voluntarias al cristianismo.

Pero para dar este paso, los medios judíos oponían notables obstáculos de índole psicológica, económica y cultural. Ya hemos dicho que los dirigentes de la sociedad cristiana habían garantizado a las minorías judía y musulmana los derechos a la libre práctica de su religión mediante el otorgamiento de unos fueros, que amparaban dichos derechos, dentro de la óptica del mundo medieval. Amparadas en ellos, las minorías ofrecían gran resistencia a la asimilación religiosa. Por este motivo, las conversiones no se prodigaban, tanto más cuanto que la autonomía interna de que gozaban, les permitía elaborar toda una legislación de represalia contra los conversos, basada en sus tradiciones religiosas. La comunidad ejercía de hecho un poderoso control sobre sus miembros.

Las aljamas disfrutaban del derecho a un autogobierno tan amplio que las comunidades judías constituían verdaderas corporaciones políticas y elaboraban sus propias leyes internas en materias de derecho civil y penal, como ya hemos apuntado. Tal ordenamiento interno debía ser respetado por toda autoridad ajena. Para frenar las tendencias a la disidencia religiosa, la aljama se

6 Y. Baer, *op. cit.*, I, págs. 76-87.

defendía prohibiendo que en su nueva situación el converso llevara consigo los bienes patrimoniales. Perdía, entre otras cosas, el derecho a la herencia paterna. De este modo, el bautismo suponía en él una ruptura dolorosa de los vínculos familiares y afectivos, muy fuertes en una comunidad, en cuyo seno había vivido arropado hasta entonces. Salir de la aljama equivalía a tener que afrontar inmediatamente el anatema y la maldición del grupo originario y, por si fuera poco, correr el riesgo de verse rechazado por el grupo social cristiano, porque éste con frecuencia despreciaba más a los conversos que a los judíos, motejándolos con palabras vejatorias, como la de "tornadizos". En suma, dar el paso al cristianismo estaba penalizado por su comunidad de origen en el orden religioso y en el económico, porque aparte de ser execrados y expulsados de las sinagogas, con la renuncia a la fe de sus padres perdían también los bienes heredados o por heredar. Además nadie les garantizaba una acogida cordial entre los cristianos.

El caso de Abner de Burgos es paradigmático. Después de 25 años de dudas y vacilaciones interiores, se decidió a dar el paso. Un adversario judío, Isaac Poligar o Pulgar le reprendió severamente y en cierto modo le zahirió con mal disimulado sarcasmo por su cambio religioso, asegurando que se había convertido "porque no había nacido bajo la estrella de la abundancia", es decir, porque era pobre y apenas tenía nada que perder. Esta confesión indica bien a las claras que la sustracción de los bienes de los conversos por parte de la comunidad judía era un potente resorte de control, que producía efectos devastadores en los judíos perplejos que sentían la fascinación del cristianismo.

Al mismo Abner de Burgos se le debe un conjunto de agudas reflexiones en torno a los motivos que impedían a los judíos vacilantes dar el paso final a la conversión. Merece la pena reproducir aquí el inventario completo de las causas que, según él, acosaban a estos judíos perplejos. Son las siguientes:

1. A la mayoría de los hombres, por su propia naturaleza, les resulta muy duro cambiar su acostumbrado y tradicional estilo de vida.
2. Al apóstata le esperan la difamación y la enemistad.
3. Su apostasía causa la deshonra de su familia.
4. Entra en un ambiente extraño, sin parientes ni amigos.
5. Su mujer y sus hijos podrían no seguirle y quedarían desamparados.
6. El apóstata pierde su cargo en la aljama.

7. Le espera la pobreza, ya que está obligado a abandonar su patrimonio a extraños y en su nueva religión se le prohíbe dedicarse al préstamo a interés.
8. Le da vergüenza tomar el bautismo por inmersión en público.
9. El orgullo del hombre le impide arrepentirse.
10. "E la cosa desena es de liuiandat de la presión de la captiuidat e la piadat que les fasen los sennores que los tienen en captiuo, ca esto los fas tener en la su rebellía".
11. Un hombre bueno y sabio suele mudar de religión cuando halla dudas y menguas en la suya y encuentra en la otra razones que solucionan sus dudas y llenen sus menguas. Pero que suceda esto es muy difícil, en especial, cuando esta segunda religión es muy joven en el tiempo.
12. Dios no quiere que se produzca el arrepentimiento del pecador[7].

Muchos sabios, tanto en el mundo de la filosofía árabe como entre los intelectuales judíos, daban por inconcuso que a una persona le está prohibido abandonar la fe recibida de sus mayores. Pero Abner redargüía diciendo que Abraham sí abandonó la fe de sus padres paganos, porque comprendió que debía prevalecer la honra de su Creador por encima de la de sus progenitores.

No cabe duda de que Abner de Burgos tenía la experiencia personal de haber recorrido este doloroso itinerario espiritual y, por lo tanto, estaba en las mejores condiciones para realizar un análisis profundo de la situación anímica del judío predispuesto a convertirse y, al mismo tiempo, enfrentado a estos fortísimos obstáculos.

El diagnóstico de Abner nos sigue pareciendo certero. No entra en los fines de este trabajo descender a un comentario sobre cada uno de los puntos mencionados por él, a pesar de que todos estos argumentos los blandían, según los casos, los dirigentes de las aljamas para evitar las fugas de los conversos. Aquí haremos hincapié solamente en la inhabilitación del converso para llevar consigo su patrimonio, cuando cambiaba de creencias, de que nos habla el punto 7 de Abner.

Como ya se ha dicho antes, por diversas fuentes sabemos que las leyes internas de las comunidades judías les permitían a éstas ejercer el control efectivo de sus miembros en materias tan sensibles como los bienes patrimoniales. Siendo esto así, es indudable que pasarse al cristianismo en tales

7 Y. Baer, *op. cit.*, I, págs. 261-262.

circunstancias requería un temple muy cercano al heroísmo: había que hacer grandes renuncias y afrontar enormes sacrificios. Además había que pasar a una nueva situación en que uno se quedaba a la intemperie, sin deudos ni amigos, con la insoportable duda de que al otro lado se le pudiera acoger con desdén y hasta con hostilidad.

La pérdida de los bienes era una cuestión primordial, tanto que fue la única tomada en consideración por el concilio provincial de Peñafiel. Con la promulgación de la constitución décima pretendía introducir en la legislación canónica de la provincia eclesiástica un instrumento legal que eliminase en los judíos propensos a la conversión el temor a la pérdida de sus bienes. El concilio se mantenía siempre dentro de los límites de sus competencias eclesiásticas, puesto que legislaba acerca de las disposiciones de los que postulaban al bautismo.

Pero aquí surgía una colisión de derechos, porque se oponía una ley a otra, ambas de muy distinta naturaleza: una ley canónica a una ley de régimen interno de las comunidades judías. Así se planteaba un conflicto legal de muy difícil solución.

5. LA APELACIÓN DEL CONCILIO DE "LOS DERECHOS": EL DERECHO CANÓNICO

Los redactores de la constitución décima apoyaban sus pretensiones en la invocación de unos derechos, es decir, de unos códigos legislativos. Se puede pensar que el concilio no pretendía introducir innovaciones legales, sino que se limitaba a reclamar la puesta en práctica de lo que ya estaba establecido en ordenamientos jurídicos de rango superior.

Los códigos legales invocados no son mencionados por sus nombres. En principio cabe suponer que la referencia a "los derechos" ("jura") en plural quisiera aludir por igual a ambas fuentes del derecho medieval cristiano, a saber, el derecho canónico y el derecho civil.

Comencemos por una ojeada a la legislación canónica.

El *Corpus Juris Canonici*, tal como lo conocemos, se compone de cinco compilaciones diferentes. La primera es el Decreto de Graciano, magna elaboración jurídica del derecho eclesiástico anterior a este autor, redactada en forma escolástica a mediados del siglo XII. Su carácter privado no le impidió llegar a ser considerado como un corpus oficial ya desde sus comienzos. Le siguieron las *Decretales* de Gregorio IX, conocidas también con el nombre de

Liber Extra, promulgadas en 1234. Bonifacio VIII promulgó su colección de decretales en 1298 y fueron conocidas con el nombre de *Liber sextus*. Estas tres compilaciones son anteriores a la celebración del concilio de Peñafiel. Poco después de él aparecerían las *Clementinas* o decretales de Clemente V en 1314. Finalmente se sumaron al *Corpus Juris Canonici* las decretales llamadas *Extravagantes* de Juan XXII.

Veamos ahora la legislación canónica del *Corpus Juris Canonici* en relación con el punto concreto del derecho de los judíos conversos a la herencia de sus bienes.

El Decreto de Graciano no ofrece un conjunto sistemático de legislación canónica sobre los judíos, sino sólo referencias esporádicas, localizadas en diversos pasajes de la obra. Quizás lo más llamativo es la disposición de que a los judíos no se les debe combatir como a los sarracenos, puesto que están siempre preparados para servir, mientras que los musulmanes son perseguidores de los cristianos y los expulsan de sus ciudades y lugares (P. II, C. XXII, q. VIII, c. XI). Otras prescripciones se refieren a evitar el trato familiar con los judíos, a no aceptar invitaciones a sus banquetes y a no invitarles a los propios (II, C. XXVIII, q. I, c. X, XII, XIII, XIV), a rechazar los matrimonios mixtos (II, C. XXVIII, q. I, c. XVII), y, finalmente, a señalar las condiciones de la admisión de los catecúmenos judíos al sacramento del bautismo (III, *De consecrat.*, D.IV, c. XCIII, XCIII y XCVIII). No hay en estos capítulos de Graciano la más mínima alusión al derecho del converso a llevar consigo los bienes después del bautismo.

Las *Decretales* de Gregorio IX dedican todo un título completo del Libro V, compuesto de 19 leyes, a las relaciones de los cristianos con los judíos y los sarracenos. Se prohíbe a los judíos tener siervos cristianos (c. I, II, V, VIII, XIX), se les permite reparar las sinagogas arruinadas, pero no erigirlas de nueva planta (c. III, VII), se manda que los judíos permanezcan en sus casas durante la celebración del Viernes Santo por motivos de seguridad (c. IV), se prohíbe que los judíos sean coaccionados al bautismo (c. IX), se dispone que no tengan nodrizas o servidores cristianos por el riesgo de proselitismo (c. XIII), al judío que haya golpeado a un clérigo se le veta cualquier trato con cristianos hasta que haya reparado la injuria (c. XIV), los judíos deben utilizar señales indumentarias que los identifiquen (c. XV), no deben ser puestos al frente de los oficios públicos (c. XVI, XVII, XVIII). El Capítulo IX es el más notable de todos. En él se contiene todo un elenco de los derechos de los judíos que

viven en medio de la sociedad cristiana[8]. Clemente III, el autor de esta decretal, amenaza a cualquier cristiano, que transgreda estos derechos, con la pérdida del honor y del oficio y con la sentencia de excomunión. No existe, pues, ningún precepto que invalide la ley judía de que el converso no siga en posesión de sus bienes después del bautismo.

Tampoco en las *Decretales* de Bonifacio VIII ni en las Clementinas hallamos la menor alusión al asunto que nos ocupa.

Entre las *Extravagantes* comunes de Juan XXII encontramos una de 1320, que prohíbe a las autoridades cristianas inferir daños a los bienes de los conversos o que autoricen a que otros los hagan, antes bien les ordena proteger a los judíos de las molestias e injurias (*Extrav. Communes*, L.V, Tít. I, c. II). Tampoco esta decretal tiene nada que ver con el tema de la pérdida de los bienes por motivo del bautismo. No es necesario insistir más, porque dicha decretal es posterior en 18 años al concilio de Peñafiel y, por otro lado, la colección de *Extravagantes Communes* no fue incorporada al *Corpus Juris Canonici* hasta el año 1500.

En resumen, en todo el Derecho canónico antiguo no existe ninguna disposición que permita suponer que los obispos del concilio de Peñafiel la hayan podido invocar para apoyar el contenido de la constitución décima.

6. EL DERECHO CIVIL CASTELLANO

El corpus de derecho civil mandado preparar por Alfonso X el Sabio está constituido por tres compilaciones: el *Espéculo*, el *Fuero Real* y las *Leyes de Partidas*.

---

8 He aquí sus disposiciones más importantes: "Statuimus ut nullus Christianus invitos vel nolentes judaeos ad baptismum venire compellat. Si quis autem ad Christianos causa fidei confugerit, postquam voluntas eius fuerit patefacta Christianus absque calumnia efficiatur, quippe Christi fidem habere non creditur qui ad Christianorum baptismum non spontaneus sed invitus cogitur pervenire. Nullus etiam Christianus eorum quemlibet sine judicio terrenae potestatis vel occidere vel vulnerare vel suas illis pecunias auferre praesumat aut bonas quae hactenus habuerunt consuetudines inmutare, praesertim in festivitatum suarum celebratione quisquam fustibus vel lapidibus eos nullatenus perturbet. Neque aliquis ab eis coacta servitia exigat nisi ea quae ipsi tempore praeterito facere consueverunt ... Nemo coemeterium Judeorum mutilare aut invadere audeat sive obtentu corpora humata effodere". Cf. *Corpus Juris Canonici*, II, ed. Ae. Friedberg, Graz 1955, pág. 774.

En el *Espéculo* no se cita a los judíos más que incidentalmente, cuando habla de los testigos, para prohibir que los de otra ley testifiquen contra los cristianos en casos ciertos (L.IV, Tít. VII, Ley V)[9]. Este es un código que, en opinión del moderno editor, quedó incompleto y nunca fue remitido a las villas del reino[10].

El *Fuero Real* dedica un título entero, compuesto de siete leyes, a los judíos (L. IV, Tít. 2, Leyes 1-7)[11]. Hay en él preceptos que prohíben el proselitismo, la circuncisión de los cristianos por judíos, la crianza de cristianos a cargo de judíos y la usura. También se les reconocen los derechos a la práctica de su culto y a sus días festivos. Pero en vano buscaremos alusión alguna al derecho a continuar disfrutando de su patrimonio en caso de conversión.

El código más emblemático de la legislación alfonsina es la gran compilación conocida con el nombre de *Leyes de las Siete Partidas*. Los historiadores del derecho están de acuerdo en que ciertos pasajes de este código están inspirados en las *Decretales*, especialmente en el *Liber Extra* de Gregorio IX. Lo está ciertamente el Tít. XXIV de la *Séptima Partida*, que trata íntegramente de los judíos. Aquí podemos asegurar que *Las Partidas* superan al modelo en rigor, en sistematización y en el desarrollo de la materia.

Lo que hace a nuestro propósito se encuentra en la Ley VI y es un paradigma de perfección legal y de expresividad del lenguaje castellano. Se compone de una pequeña introducción sobre la libertad para abrazar la fe católica y de varias disposiciones legales. La introducción dice así:

> "Fuerça nin premia non deuen fazer en ninguna manera a ningún judío porque se torne christiano, mas por buenos exemplos e con los dichos de las Santas Escripturas e con falagos los deuen los christianos conuertir a la fe de nuestro señor Jesu Christo, ca Él non quiere nin ama seruicio que le sea fecho por premia" (Part. VII, Tít. XXIV, Ley VI).

---

9 *Leyes de Alfonso X*, I: *Espéculo*, edición y análisis de Gonzalo Martínez Díez, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1985, pág. 307.

10 *Id, ibid.* pág. 33.

11 *Leyes de Alfonso X*, II: *El Fuero Real*, edición y análisis crítico de Gonzalo Martínez Díez, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1988, págs. 406-409.

Una vez asentados tanto el principio de la plena libertad personal para abrazar la fe como los límites estrictos y los medios lícitos del proselitismo cristiano, el texto legal afirma que la conversión de los judíos en libertad engendra obligaciones tanto en la comunidad cristiana receptora, como en la de origen. La sociedad cristiana debe recibirlos con la misma plenitud de derechos de que gozan los demás cristianos, especialmente en las honras y en los oficios. La comunidad judía, por su parte, no debe ejercer represalias contra ellos en sus bienes ni en la herencia paterna:

> "Otrosí mandamos que después que algunos judíos se tornaren christianos, que todos los de nuestro señorío los honren e ninguno non sea osado de retraer a ellos, nin a su linaje, de cómo fueron judíos en manera de denuesto; e que hayan sus bienes e de todas sus cosas partiendo con sus hermanos, heredando lo de sus padres e de sus madres e de los otros sus parientes, bien así como si fuesen judíos e que puedan auer todos los oficios e las honrras que han todo los otros christianos" (Ibid.).

7. FINAL

Con lo dicho hasta aquí queda patente cuáles eran los precedentes legales que invocaba el Concilio de Peñafiel. No había apoyos en la legislación canónica, pero sí en el derecho civil castellano más moderno. Lo que reclamaban los obispos en Peñafiel no podía referirse más que al contenido de la ley de *Las Partidas*, que hemos citado. Para entonces este código había sido copiado y difundido suficientemente entre los legistas castellanos, pero se trataba de una obra que estaba aún, por así decirlo, en el taller. Dicho código, que pretendía suplantar la legislación local muy dispersa vigente en Castilla, fue promulgado como ley de la corte alfonsina en su segunda redacción, promulgación que fue anulada al final del reinado. A principios del siglo XIV su texto todavía no había sido establecido definitivamente, porque en este tiempo habría de sufrir una tercera reelaboración "oficiosa", al parecer durante el reinado de Fernando IV y después vendrían más y más retoques[12]. Es probable, por tanto, que la redacción de la ley en que se habla del derecho a

12 A. García Gallo, *El "Libro de las Leyes" de Alfonso el Sabio. Del Espéculo a las Partidas,* Madrid, 1951, pág. 71.

la herencia por parte del converso hubiese sido introducida muy recientemente. Tal vez esta ley y su eco en el concilio de Peñafiel procediesen de las disputas teológicas entre judíos y cristianos de fines del siglo XIII, que habían dejado en evidencia cuáles eran los obstáculos reales que impedían a algunos judíos a dar el paso a la conversión. *Las Partidas* habían sufrido un larguísimo proceso de redacción y aún no pasaban de ser una especie de ley sometida a revisión. La promulgación definitiva tuvo lugar en las Cortes de Alcalá de 1348, pero todavía en ellas se mandó hacer una nueva redacción, que sería la sexta y definitiva. Desde entonces *Las Partidas* pasaron a ser consideradas como una legislación supletoria en el derecho castellano y fueron apreciadas, invocadas y utilizadas en muchas ocasiones.

Tanto *Las Partidas* como la constitución 10ª del concilio de Peñafiel pretendieron eliminar una de las resistencias más fuertes que experimentaban aquellos judíos que buscaban la fe cristiana. Los congregados de Peñafiel legislaron en materia de su competencia, determinando las condiciones de los candidatos a la recepción del bautismo. Pero su constitución chocaba frontalmente con una ley interna que se habían dado las comunidades judías, las cuales penalizaban a los conversos al cristianismo con la pérdida de los bienes.

¿Podía una ley canónica invalidar una ley judía de régimen interno? ¿Era correcta la apelación a la ley civil del concilio de Peñafiel? Estas cuestiones hubieran podido ser objeto de discusión entre los letrados de ambas creencias. Probablemente los jurisperitos cristianos hubieran llegado a un acuerdo a favor de una respuesta afirmativa y los judíos a la contraria. Desconozco si esta cuestión se llegó a plantear alguna vez en un plano teórico. Es seguro que los partidarios de la negativa hubieran apelado al principio de que en caso de conflicto entre dos leyes prevalece siempre la particular sobre la general.

Pero estas cosas con frecuencia no se resuelven en el terreno de las disquisiciones académicas, sino por la vía de los hechos. No hay constancia de que la constitución 10ª del concilio de Peñafiel se aplicara en ningún caso durante el siglo XIV antes de 1391. Más bien parece que quedó aparcada entre la legislación canónica de la provincia eclesiástica toledana como manifestación de un deseo de facilitar a los judíos el paso al cristianismo, porque de hecho no anuló la ley judía en materia de herencias en relación con los conversos ni las autoridades civiles o eclesiásticas la impusieron por la fuerza. Esto lo deducimos del hecho de que el mismo Abner de Burgos, que se movía en territorio donde estaba vigente el concilio de Peñafiel, no recurrió a

ella en el momento de su conversión, que es posterior en el tiempo a la celebración de dicho concilio.

La ley judía que castigaba a los conversos en sus bienes no debió aplicarse o se aplicó muy limitadamente en la gran conversión en masa desencadenada en el pogrom de 1391, cuando las aljamas quedaron desorganizadas y carentes de fuerza para hacer cumplir las leyes mosaicas. Así es como se resolvería probablemente el conflicto. El paso al cristianismo de grandes contingentes de judíos dio lugar al importante fenómeno de la aparición de los conversos como grupo social en la sociedad castellana. No parece posible que a todos ellos se les pudiese aplicar la ley judía en materia de herencias.

ARQUEOLOGÍA DE UNA MINORÍA: LA CULTURA MATERIAL HISPANOJUDÍA

Ricardo Izquierdo Benito
Universidad de Castilla-La Mancha

1. INTRODUCCIÓN

¿Se puede hablar de una arqueología hispanojudía? La respuesta no es sencilla, aunque consideramos que, por todo lo que seguidamente señalaremos, sí se puede hablar, aunque con matizaciones. Para abordar el tema con un mínimo rigor, en primer lugar habría que tener en cuenta qué es la arqueología o, dicho en otros términos, qué estudia la arqueología para, a partir de ahí, ver si los conceptos se pueden aplicar al caso de los judíos peninsulares que vivieron en la Edad Media.

Sin entrar en mayores consideraciones teóricas o conceptuales, se puede señalar que lo que la arqueología estudia son las manifestaciones materiales producidas por las sociedades en el pasado, es decir, las que constituyen su cultura material que, como propias y específicas, las definen y las caracterizan. Esos elementos materiales —no siempre procedentes de una excavación— son los que, conservados en mejor o peor estado, analiza el arqueólogo para reconstruir determinadas parcelas de la historia de aquellas sociedades, especialmente en aquellos aspectos en los que la información documental

—escrita— es insuficiente. A partir de aquí, por tanto, la pregunta fundamental que habría que plantearse es si los judíos llegaron a desarrollar una cultura material peculiar y específica, y, por tanto, susceptible de ser analizada con unos criterios arqueológicos.

Una respuesta que se puede adelantar es que los judíos generaron una cultura material propia, pero vinculada exclusivamente al ámbito de la religión, lo cual no es extraño dado el carácter definitorio y aglutinante que para ellos la religión tuvo, y dadas, además las especiales circunstancias en que se vieron abocados a tener que vivir: una minoría, inmersa en un contexto social mayoritario y dominante. Y ello tanto en los primeros momentos de su asentamiento en la Península en época romana, como posteriormente en el reino visigodo o en al-Andalus o en los reinos hispanocristianos, etapa en la que vamos a centrar este estudio. La vinculación inquebrantable a su religión fue el nexo que les mantuvo unidos, sin perder su identidad de pueblo, a pesar de todos los avatares por los que tuvieron que pasar. En cierta medida, su situación fue similar a la de los mozárabes cristianos que convivieron con los musulmanes en al-Andalus y de ahí también que las consideraciones generales que se puedan señalar para ambos casos en el ámbito de la arqueología partan de planteamientos similares.

Los judíos, aun teniendo que vivir dentro de un contexto socioreligioso dominante y a veces hostil, no por ello permanecieron encerrados en sí mismos, sino que se abrieron y se adaptaron al mismo, hasta allí donde las circunstancias y su religión se lo permitían. Si hubiesen permanecido en una actitud de total aislamiento, sin contacto con el exterior, es cuando habrían originado una cultura material más completa y propia, al haber tenido ellos mismos que fabricarse todos los elementos necesarios para su supervivencia. Pero ya sabemos que no fue así, de tal manera que ellos no necesitaron generar y producir muchos elementos materiales, especialmente de uso cotidiano, pues los podían adquirir a sus convecinos que eran los que los fabricaban. De esta forma, y en este nivel, podría considerarse que los judíos, por su condición de grupo minoritario, participaron de la misma cultural material originada por el grupo de los dominantes. Por ejemplo, una gran parte del ajuar doméstico de una casa musulmana o cristiana —según el momento— podía ser el mismo que el de una casa judía. Esto en el sentido material; otra cuestión es el uso ritual que el judío podía hacer de algunas piezas.

Si lo viésemos en un sentido figurado, se podría considerar que, cuando el judío se proyecta al exterior y entra en contacto con el sector social dominan-

te, no genera una cultura material propia; se adapta a la de éste. Sin embargo, por el contrario, cuando el judío se proyecta hacia el interior de su identidad religiosa, entonces es cuando esa introversión se concretará en manifestaciones materiales específicas (sinagogas, cementerios, baños rituales, etc.), aunque no exentas, en algunos casos, de posibles influencias externas. Esta es la doble circunstancia —con toda su complejidad— que la arqueología tiene que tener en cuenta a la hora de abordar el análisis de la cultura material judía.

* * * *

Un hecho incuestionable es que la arqueología judía apenas se ha practicado en nuestro país. Ello se traduce en que apenas se han realizado excavaciones —y muchas de las que se han llevado a cabo han sido como fruto de intervenciones fortuitas y no de planificaciones sistemáticas— y que las publicaciones sobre este tema sean muy escasas[1]. Aparte de todos los inconvenientes anteriormente señalados, que hacen que la práctica arqueológica en este campo resulte limitada, también han influido otros factores. Por una parte no hay que perder de vista que, la arqueología medieval —en la que se encuadraría la arqueología judía— hasta épocas recientes no ha tenido tampoco mucho desarrollo. Afortunadamente, desde hace ya unos años, está alcanzando el nivel que se merecía. Sin embargo, es verdad que la investigación arqueológica de las comunidades judías no ha despertado un paralelo interés. Y ello se comprueba, por ejemplo, en que en las reuniones científicas de arqueología medieval no se contemplan secciones dedicadas a esta materia, ni tampoco se presentan aportaciones sobre la misma[2]. Por ello la bibliografía es muy escasa y la poca que hay ya va quedando un tanto anticuada (la

1 Pueden señalarse dos estudios que presentan un panorama general de la cultura material hispanojudía: el de Casanovas, Jorge: "Arqueología judía medieval en la Península Ibérica", en *Revista de Arqueología*, nº 61, 1986, pág. 45-54 y el de Lacave, José Luis: "Los restos materiales de la cultura judía en España", en *El Legado de Sefarad*, 1992, págs. 454-474.

2 En el apéndice que bajo el título «La arqueología medieval en España» Manuel Ríu elaboró para la edición española de la obra de Michel de Bouard *Manual de Arqueología Medieval. De la prospección a la historia* (Barcelona, 1977), dedica un pequeño párrafo a «Los núcleos hebraicos» (págs. 441-442), aunque sin entrar a realizar un análisis pormenorizado, casi limitándose a señalar que el arqueólogo medievalista tendrá que tener en cuenta la existencia de los grupos hebreos, con su cultura peculiar, con elementos comunes con los del medio ambiente y otros diferenciales.

mayoría está recogida en la revista *Sefarad*). Entre lo que puede enlazar con la arqueología, lo que más se han publicado han sido estudios epigráficos, sobre todo de lápidas funerarias.

Es verdad también que no se han conservado muchos elementos materiales asociados a los judíos. Por una parte, no hay que olvidar las vicisitudes violentas por las que éstos pasaron —asaltos de juderías, saqueos, matanzas, etc.— y que debieron de generar la destrucción y la pérdida definitiva de muchos elementos materiales. Por otra, al ser considerados los judíos y sus bienes como propiedad de la Corona, ésta, en algunas ocasiones ante dificultades económicas, recurrió a los mismos, por lo que también muchos se perderían. Y por último, algo también se llevarían los judíos en el momento de abandonar la Península tras el decreto de expulsión. Lo que aquí dejaron fueron, evidentemente, sus bienes inmuebles que incluso pronto muchos fueron transformados y otros llegaron a desaparecer[3]. De tal manera que, cuantitativamente, los restos materiales conservados no son muy abundantes. Por el contrario, cualitativamente, algunos de ellos sí que son de una gran importancia. Un detalle significativo de todo esto es que cuando se celebra una exposición de tema judío, la mayoría de los objetos expuestos son documentos y no tanto piezas de uso cotidiano originales[4].

Además, para la práctica arqueológica en el campo judío no se deben de requerir simplemente unos correctos conocimientos técnicos en arqueología. También es necesaria una complementaria formación de hebraísta para poder llevar a cabo un más fidedigno análisis de los restos que se estudien. Y hasta ahora, los hebraístas se han dedicado especialmente al campo de la filología y no tanto al de la cultura material. Se hace necesario, por tanto, que éstos intensifiquen más sus investigaciones por esta vía o, lo que sería más conveniente, que se ponga en práctica una actividad interdisciplinar.

Todos estos son algunos factores, a los que se podrían añadir otros más, que han desembocado en ese casi nulo interés que hasta el presente ha despertado la arqueología judía y que lo que hasta ahora se ha publicado al

3 Ana Mª López Álvarez et allii: "Consecuencias del decreto de expulsión sobre los bienes inmuebles de los judíos españoles", en *La expulsión de los judíos de España*, Toledo, 1993, págs. 149-173. José Luis Lacave señala también como otra causa de la no conservación de restos materiales, la incuria y la carencia de valor que se dio a lo judaico a partir del siglo XVI ("Los restos materiales...", pág. 454).

4 Consúltese a este respecto el catálogo de la exposición «La vida judía en Sefarad» (Ministerio de Cultura, 1991), celebrada en Toledo durante los meses de noviembre de 1991 y enero de 1992.

respecto no tenga una excesiva relevancia[5]. A pesar de sus limitaciones ya señaladas, no nos cabe la menor duda de que ésta ha de ser reivindicada, para que ocupe el lugar que indudablemente se merece. Sus aportes pueden ser de un gran interés, sobre todo en aquellos ámbitos en los que la documentación escrita resulta restringida o inexistente. Pensemos, por ejemplo, que el tan debatido tema del momento de la llegada de los judíos a la Península Ibérica sólo se podrá seguir rastreando por una vía arqueológica, aunque también pueda presentar muchos problemas. A este respecto se señala cómo, la presencia más antigua de judíos se basa en inscripciones que, aunque estén escritas en latín, pueden hacer referencia a nombres judíos[6].

* * * * *

Cuando se habla de arqueología, casi siempre se piensa en una excavación y, aunque una investigación arqueológica no tiene por qué centrarse forzosamente en ella, bien es verdad que una excavación puede proporcionar una información de gran interés que, además, nos pone en relación directa con lo que es la cultura material. En el caso del mundo judío, ¿existen lugares, es decir, yacimientos, susceptibles de poder ser excavados? Evidentemente, restos de esos lugares existen, aunque puedan encontrarse muy destruidos o transformados[7]. Como enclaves más significativos podrían señalarse las juderías, los cementerios, las sinagogas, los baños rituales, además de otros espacios de menor entidad aunque no por ello de menor interés (casas, hornos, baños, carnicerías, fortificaciones, etc.). Se viene considerando que existieron más de ochocientos lugares en España que contaron con una presencia judía, aunque en algunos casos fuese muy limitada. Ello nos puede dar una idea del gran número de restos que todavía se tienen que conservar.

En este campo, como puede deducirse, hay una gran labor por realizar, aunque bien es cierto que de una gran complejidad. Pensemos, simplemente,

5 Pongamos como ejemplo, aunque no sea definitorio, el caso de Cataluña. David Romano, en su artículo "Arqueología judía en Cataluña" (*III Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1988, págs. 131-136) elabora una breve recapitulación de lo conocido en Cataluña, pero apenas aporta nada novedoso. Manuel Riu, en su libro *L'arqueología medieval a Catalunya* (Barcelona, 1989), no dice nada sobre la arqueología judía.

6 Luis García Iglesias: *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978, págs. 43-68.

7 En ocasiones, con motivo de la realización de obras, pueden aparecer restos judíos. José Luis Lacave: «De nuevo restos arqueológicos judíos», en *Sefarad*, LVI (fasc. 1), 1996, págs. 171-172 (se hace referencia a un cementerio judío en Valencia y a otros restos en Plasencia).

en los cementerios, de los que debió de haber tantos como comunidades judías y, sin embargo, de muy pocos se conoce su emplazamiento y todavía son menos los que se han excavado de una manera sistemática. De lo que se trataría, en primer lugar, es de localizar los yacimientos y, en segundo lugar, si las condiciones fuesen propicias, de excavarlos.

Para la localización de yacimientos judíos es fundamental una previa labor de rastreo en las fuentes documentales, las cuales nos pueden informar acerca de la ubicación de muchos de ellos. Afortunadamente, la documentación conservada relacionada con los judíos es muy abundante y de ella se pueden extraer muchos datos, aunque no siempre con la precisión que sería de desear, dada la ambigüedad con que en algunas ocasiones se delimitan algunos emplazamientos.

Sin embargo, aunque por vía documental se puedan localizar muchos yacimientos, la posibilidad de excavarlos es muy restringida ya que la mayoría de ellos deben de encontrarse muy destruidos, cuando no han desaparecido por completo. Aparte de los avatares que padecieron los bienes inmuebles judíos a raíz de la expulsión —y que ya supuso un trastoque muy significativo en aquellos elementos tan importantes de su cultura material—, la causa fundamental también ha sido la transformación, por vía de un crecimiento, que las ciudades que contaron con una comunidad judía han experimentado en los siglos posteriores. Ello ha supuesto que, en la mayor parte de los casos, las antiguas juderías —con todos sus espacios significativos— hayan desaparecido por completo, y que otros lugares de interés arqueológico ubicados extramuros, como por ejemplo los cementerios, hayan podido quedar destruidos como consecuencia de una expansión urbanística de algunas ciudades.

Todo esto supone, como puede deducirse, que el panorama no es muy alentador para propiciar una arqueología judía de campo, aunque no por ello ha de cundir el desánimo sino que, a pesar de todos los inconvenientes y de todas sus limitaciones, como ya he señalado con anterioridad, la arqueología judía ha de ser reivindicada e impulsada —lo mismo que lo está siendo la de las otras culturas medievales—, como integrante indisociable de nuestro patrimonio histórico y cultural.

2. ESPACIOS ARQUEOLÓGICOS

Aparte de elementos materiales de menor entidad —aunque puedan ser de gran interés— a los que nos referiremos más adelante, consideramos que, en

el ámbito de la arqueología judía, los más significativos son ciertos espacios, determinados por estructuras arquitectónicas algunos de ellos, por ser a los que más directamente va asociada su cultura material más específica. Dentro de esos espacios el más representativo es el de la residencia colectiva, es decir, la propia judería —cuando existió como barrio individualizado—, con sus casas y sus calles. Dentro de ella nos encontraremos con espacios rituales, tales como sinagogas y baños, y otros de menor rango, aunque también con una cierta vinculación religiosa, como hornos y carnicerías. Arquitectónicamente podrán ser similares a otros edificios vecinos no judíos; pero ese carácter ritual será el que les dote de una especificidad para ser encuadrables dentro del campo de la arqueología judía. Extramuros se ubicarán los cementerios, también considerados como espacios rituales.

2.1. El espacio arqueológico por antonomasia: la judería

No todas las ciudades medievales contaron con una judería, es decir, un barrio específico donde estuvieron asentadas y concentradas las familias judías. En ocasiones, éstas vivieron dispersas por la ciudad, agrupadas en algunas calles, sin llegar a formar un verdadero barrio. En otras ocasiones, por el contrario, pudo existir más de una judería.

Aunque desde el punto de vista urbanístico de su entramado vial, una judería no se diferenciase internamente de otras zonas o barrios de la ciudad en la que se encontrase ubicada, es indudable que constituía un espacio específico, que hasta podía estar marcadamente diferenciado por la existencia de una muralla que lo rodease. De tal manera que, si nos ajustamos a los planteamientos básicos de la Arqueología Espacial, una judería, en su conjunto, tiene que ser considerada como un espacio arqueológico y como tal ser analizado a partir de los elementos materiales producidos por la sociedad que en el mismo estuvo establecida. Es verdad que si se efectuasen excavaciones en una judería, el material que proporcionarían —especialmente el cerámico que habría de ser el más abundante— no sería propiamente judío, sino que sería el fabricado por el sector dominante de la ciudad —musulmán o cristiano, según las circunstancias, al que los judíos se lo habrían adquirido en el mercado— y al que arqueológicamente quedaría adscrito. Sin embargo, también podría producirse el hallazgo de alguna pieza de utilización exclusivamente judía, como, por ejemplo, una lámpara de *hanuká* de cerámica, que seguramente habría sido fabricada por un alfarero no judío, dado que éstos no

parece que se dedicaron a este tipo de actividad artesanal. Aún así, en tal caso, esa pieza habría que considerarla arqueológicamente judía.

Al analizar una judería, en primer lugar, sobre el plano de la ciudad, habrá que tratar de ubicar su emplazamiento y su delimitación urbanística, cuando de aquélla no se haya conservado nada, sino apenas el recuerdo o la tradición de que allí estuvo emplazada. Para esta labor la consulta de las fuentes escritas es fundamental. No hay que olvidar que en algunas ciudades pudieron existir varias juderías y que una misma judería, según las circunstancias, pudo haber cambiado de ubicación. Pero, en definitiva, lo prioritario será delimitar ese espacio al que se le podrá asignar el calificativo de judío.

Como es bien sabido, algunas juderías estuvieron protegidas por una muralla o cerca, levantadas con materiales diversos y en momentos y circunstancias diferentes. Aquí nos encontramos con un elemento arquitectónico y, por consiguiente, arqueológico, de gran interés. Estas murallas no se han conservado, pero se puede rastrear su existencia y su trazado —incluyendo el emplazamiento de las puertas y de los portillos que en ellas se podían abrir—, a través de la documentación o del análisis urbanístico actual de las zonas que ocuparon las juderías. A este respecto conviene señalar la conveniencia de mantenerse alerta —para evitar su sistemática destrucción— ante cualquier obra que se pueda realizar en el subsuelo de zonas por las que discurrió la muralla y que pueda dejar fortuitamente al descubierto algún resto de la misma. Sería la manera de tener una constancia efectiva, a la par que poder conocer sus características constructivas. No conocemos ningún caso de análisis arqueológico que se haya llevado a cabo sobre una muralla de una judería.

Una vez delimitada la judería, el paso siguiente sería el de intentar reconstruir su interior, para lo cual lo que habría que hacer sería reconstruir su trazado viario, y sobre él ubicar los principales edificios de los que se tuviese constancia documental. Esos edificios, generadores de unos espacios específicos, son a los que seguidamente nos referiremos. Posteriormente habría que procurar constatar in-situ si alguno de ellos se ha conservado total o parcialmente. En cualquier caso, aun no habiéndose conservado ningún resto, una vez localizado el emplazamiento, el lugar quedaría convertido en un sitio de interés arqueológico, sobre el que, si las circunstancias lo favoreciesen, se pudiese llevar a cabo una excavación. Se trataría, de alguna manera, de una forma de arqueología preventiva.

Un tipo de edificio que aparece señalado en algunas juderías es el de un castillo o fortaleza que al parecer existía en alguna de ellas, aunque no se conoce muy bien la función que pudo haber desempeñado. También en este caso se hace necesaria la ubicación y localización de este tipo de construcción, por el indudable interés arqueológico que presenta.

Seguidamente pasemos a señalar algunas consideraciones acerca de otros espacios más específicos que se pueden encontrar dentro de una judería.

2.2. El espacio privado: la vivienda

No se puede considerar que hubiese existido un tipo de casa específicamente judía. Las viviendas en las que moraban los judíos eran, en su configuración espacial interna y en los materiales empleados en su construcción, idénticas a las de los demás sectores sociales —musulmanes o cristianos— con los que tenían que convivir, y acordes con los estilos constructivos y ornamentales del momento. Además, en muchas ocasiones, se daba la circunstancia de que esas viviendas eran propiedad de cristianos, que las tenían arrendadas a los judíos. También es posible que, en algunos casos, en una misma casa pudiesen vivir varias familias que tuviesen repartido el espacio, generando así otras tantas viviendas individuales. Esos mismos edificios, sin necesidad de llevar a cabo reformas internas, pasaron a ser ocupados por cristianos —o siguieron en manos de los mismos vecinos, pero ahora como conversos— en los momentos posteriores a la expulsión.

Por todos estos motivos, por consiguiente, resulta complicado incluir esas casas como elementos materiales a ser analizados por la arqueología judía. De tal manera que, ante la planta de un edificio que se hubiese excavado, fechado en los siglos XIV o XV, por ejemplo, sin ningún otro elemento preciso de referencia, nunca podremos saber si estuvo habitado por judíos.

Muchos restos de las antiguas casas en las que vivieron judíos deben de encontrarse actualmente en el subsuelo sobre el que, con el paso del tiempo, se construyeron otras nuevas. Puede que, en algún caso excepcional, todavía quede en pie alguna casa en la que vivió alguna familia judía. La documentación puede servirnos para localizar espacios en los que se levantaron casas que fueron ocupadas por judíos. Sería de desear que, con motivo de derribos de edificios actuales en zonas antiguamente ocupadas por juderías, se pudiesen efectuar excavaciones. Seguramente nos encontraríamos con restos de edificios que, por su emplazamiento, antiguamente pudieron haber sido la

vivienda de familias judías. Los elementos de ajuar doméstico serían idénticos a los del sector social dominante, por lo que siempre podría quedarnos la duda de si se tratase de casas en las que verdaderamente vivieron judíos. Tendría que ser el hallazgo de algún material típicamente judío —una lámpara de *hanuká* o una inscripción en caracteres hebreos, por ejemplo— lo que nos lo podría confirmar plenamente. Así, podríamos decir con bastante seguridad, que nos encontrábamos ante una casa auténticamente judía, si no por sus características constructivas, sí porque en ella vivieron judíos.

Un elemento significativo que va asociado a la vivienda judía —y también a los demás edificios civiles— es la oquedad o hendidura tallada en la parte superior de la jamba derecha de la puerta de entrada, en la que se colocaba la *mezuzá*, es decir, un pequeño estuche que contenía un texto con los versos de la *Semá*, que constituyen la oración fundamental del judaísmo. De tal manera que este elemento, típicamente asociado al ritual doméstico judío, no nos puede pasar desapercibido, ya que adquiere un valioso carácter arqueológico, pues ante el resto de una puerta que conserve todavía la huella de la *mezuzá*, podemos tener la seguridad de encontrarnos ante la entrada de una casa que en algún momento estuvo habitada por una familia judía. En ocasiones, también algunas puertas del interior de las viviendas podían haber tenido el hueco para la *mezuzá*.

Aunque arquitectónicamente y, por tanto, arqueológicamente, no se puede señalar la existencia de una casa típicamente judía, el carácter de tal lo adquiría por el uso del espacio y por las ceremonias rituales que sus habitantes podían realizar en su interior. Es en ese contexto, por tanto, en el que sí se puede hablar de una «casa judía», aunque materialmente no tenga una plasmación específica y, por tanto, no se pueda incluir dentro de una clasificación tipológica arqueológica.

2.3. Espacios rituales

Los espacios rituales judíos, generados de una manera directa por los imperativos de la práctica religiosa, son los que verdaderamente con más rigor se pueden asociar a su cultura material, ya que son los que marcan las auténticas diferencias con respecto a la de las sociedades vecinas. Como ya se ha señalado con anterioridad, las comunidades judías, al verse abocadas a tener que vivir bajo el dominio de otros contextos políticos, consiguieron mantener su propia identidad aferradas al hecho religioso diferencial. Y ello

se habría de manifestar, entre otros aspectos, en el desarrollo de su peculiar cultura —plasmada a través de múltiples manifestaciones—, dentro de la cual cabría señalar su más específica cultura material. Es en este ámbito donde, por tanto, la arqueología judía adquiere su auténtico sentido.

Consideramos que esos espacios, susceptibles de ser analizados arqueológicamente y, llegado el caso, de ser sometidos a una excavación, son fundamentalmente tres: las sinagogas, los baños rituales y los cementerios. En menor medida también habría que tener en cuenta los hornos y las carnicerías, e incluso los hospitales para pobres, aunque a éstos no nos vamos a referir. Por tratarse de lugares muy específicos y que no faltaron allí donde existió una comunidad judía organizada en aljama, las referencias documentales sobre los mismos suelen ser, en general, abundantes, aunque bien es cierto también que muchas veces un tanto imprecisas. Pueden aportar datos acerca de su localización, pero rara vez añaden descripciones arquitectónicas que podrían ser de gran interés para el arqueólogo.

Sinagogas

A toda comunidad judía queda asociada, al menos, una sinagoga, como lugar de culto colectivo, fundamental e imprescindible en la práctica religiosa. La sinagoga se presenta así como el edificio principal de la judería. Según la importancia demográfica de la comunidad, podían existir varias sinagogas dispersas por la judería. Al tratarse simplemente de un lugar de reunión, y no propiamente de un templo para realizar sacrificios —como en el caso, por ejemplo, de las iglesias cristianas— el edificio de una sinagoga no presenta una configuración espacial o arquitectónica predeterminada. De tal manera que, cualquier recinto cerrado, puede servir como sinagoga para los rezos cotidianos. Lo normal es que esté orientado hacia Jerusalén y que la entrada se realice a través de un patio. En su interior, la organización del espacio quedaría adecuado a las normas establecidas por el ritual[8]. Aparte de la sala de oración, en una sinagoga también pueden existir otras dependencias como

8 En el interior de la sala, en la pared orientada a Jerusalén, se abría un nicho en el que se colocaba el arca (*arón* o *hejal*) donde se guardaban los rollos de la ley (*sefarim*) (José Luis Lacave: *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992, pág. 13).

la galería destinada a las mujeres —generalmente ubicada en altura y con entrada independiente— y también una escuela rabínica (*Talmud Torá*)[9].

Al no presentar una configuración espacial predeterminada, ello significa que resulta muy complicado detectar y analizar arqueológicamente una sinagoga, tanto en el caso de una que se hubiese conservado muy transformada, como en el de la que se pudiese descubrir por vía de una excavación. En ambos casos, nos encontraríamos ante unos espacios, de los cuales, si no tuviésemos una información previa, difícilmente podríamos adscribirlos, con un mínimo de seguridad, a un lugar de culto judío. Solamente la orientación hacia el este podría ser un elemento de referencia. Un ejemplo muy significativo al respecto, es el de la sinagoga de la Alcudia en Elche. Cuando se excavó, por sus características arquitectónicas, los arqueólogos consideraron que se encontraban ante un edificio paleocristiano. Sin embargo, un minucioso análisis arqueológico de unas inscripciones griegas que se encontraban sobre el mosaico que cubría el suelo, les llevó a la conclusión que estaban ante un edificio de culto judío: los restos de la sinagoga más antigua conocida en la Península Ibérica[10].

Cuando las sinagogas se construyeron de nueva planta en la Edad Media —sometidas a las limitaciones externas impuestas por el sector social dominante—, tendieron a levantarse conforme al estilo arquitectónico imperante en el momento[11]. De tal manera que sus características arquitectónicas, tanto en los materiales empleados como en los elementos decorativos utilizados, podían variar mucho de unas a otras según las épocas. Sirvan de comparación a este respecto las sinagogas toledanas de Santa María la Blanca y de El Tránsito. Ambas con unas características espaciales y arquitectónicas com-

---

9 Para todo lo relacionado con las sinagogas españolas vid. la obra de Francisco Cantera Burgos: *Sinagogas españolas*, Madrid, 1955 (reimp. 1984). En la revista *Sefarad* pueden encontrarse diversos estudios sobre algunas sinagogas localizadas.

10 Francisco Cantera Burgos: *op. cit.*, págs. 212-216 y Schlunk, Helmut: «El arte de la época paleocristiana en el sudeste español. La sinagoga de Elche y el martyrium de la Alberca», en *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, 1947, págs. 335-349.

11 En los reinos hispanocristianos para la construcción de una sinagoga de nueva planta se requería tanto la autorización real como la eclesiástica. Las normas afectaban al aspecto exterior del edificio que no podía sobrepasar en altura a una iglesia cristiana. Por ello, la mayoría de las sinagogas españolas fueron edificios pequeños, de planta rectangular o cuadrada, con una fachada muy modesta. Por el contrario, en su interior podía estar ricamente decorados (José Luis Lacave: *Juderías...*, págs. 13-14).

pletamente diferentes, pero acordes con las técnicas constructivas del momento en que cada una de ellas se levantó[12].

Tras el decreto de expulsión del año 1492, las sinagogas, como bienes públicos judíos, pasaron a manos de la Corona que dispuso así libremente de ellas. Fueron entregadas a individuos particulares, a algunas ciudades o a instituciones eclesiásticas[13]. A partir de entonces el destino de las mismas fue muy dispar. Muchas de ellas continuaron siendo lugares de culto, pero convertidas en iglesias, y otras cambiaron radicalmente su originaria función[14]. De la gran cantidad de sinagogas que debieron de existir en la Edad Media, solamente tres han llegado a nuestros días —gracias a que se transformaron en iglesias—, y se trata de tres edificios verdaderamente excepcionales, no sólo por su connotación histórica, sino, sobre todo, por su valor arquitectónico: las ya citadas de Santa María la Blanca y de El Tránsito de Toledo y la de Córdoba[15].

Para llevar a cabo cualquier análisis arqueológico sobre las antiguas sinagogas, en primer lugar hay que proceder a su localización. Para ello es preciso recurrir a las fuentes documentales, así como a posibles tradiciones locales, para intentar precisar su emplazamiento. En unos casos puede conservarse algún resto con alguna característica arquitectónica especial que nos pueda confirmar que verdaderamente se trate de una sinagoga y en otros puede que no se conserve absolutamente nada. Pero, en cualquier caso, si las referencias documentales son precisas, aunque externamente no se haya conservado absolutamente nada, es indudable que en el subsuelo todavía han de conservarse restos de la cimentación del primitivo edificio. Cuando las cir-

---

12 Ana Mª López Álvarez-Santiago Palomero Plaza: «Las sinagogas españolas en sus restos arqueológicos», en *La vida judía en Sefarad*, 1991, págs. 197-216.

13 Yolanda Moreno Koch: «La venta de sinagogas en Segovia al tiempo de la expulsión», en *Sefarad*, XLVI (fasc. 1 y 2), 1986, págs. 345-351.

14 Así, por ejemplo, la de Palencia que quedó convertida en matadero. Ídem: «Notas sobre la sinagoga de Palencia después de la expulsión», en *Actas del IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1988, págs. 121-125.

15 Francisco Cantera Burgos: *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*, Madrid, 1973. José Luis Lacave señala también las del Corpus Cristo de Segovia y la de Santa María la Blanca de Sevilla, convertidas en iglesias y muy transformadas. Igualmente restos de otras en Trujillo, Sagunto y Teruel («Los restos materiales...»), pág. 465. Recordemos también la portada de la sinagoga de Ciudad Real conservada en el Museo de la ciudad y también la existencia de algún capitel con inscripción hebrea aparecido en Toledo y que pudo haber pertenecido a alguna sinagoga.

cunstancias fuesen favorables, lo deseable sería poder excavar en el lugar y exhumar esos restos que nos informarían, al menos, acerca de la planta, es decir, de la configuración espacial de aquella sinagoga[16]. Pero, hoy por hoy, esto es muy difícil de poder llevar a cabo y no conocemos ningún caso de una nueva sinagoga que hubiese aparecido por vía de una excavación.

En las sinagogas conservadas, aunque ello es muy complicado, sería muy interesante poder realizar también alguna intervención arqueológica, orientada a conocer si el edificio actual es fruto de una ampliación de otro más antiguo —caso, por ejemplo, de lo que parece ocurrir en la sinagoga de El Tránsito[17] — o si está levantado de nueva planta sobre otro anterior, y si éste podría haber sido otra antigua sinagoga[18]. A este respecto son muy significativas las excavaciones que, afortunadamente —pues ha sido la primera vez que se ha podido excavar en el interior de una sinagoga—, se han realizado en la sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo[19]. En su interior han aparecido, entre otros elementos, los restos de un edificio, con restos de pinturas murales, del cual siempre nos quedará la duda —mientras no contemos con una información que lo corrobore fidedignamente— de si corresponden a otra sinagoga anterior que se derribó para levantar la actual. Como puede deducirse, el análisis arqueológico de las sinagogas presenta muchas limitaciones, lo que supone que difícilmente se podrá seguir avanzando en este campo, aunque paradójicamente fueron muchas las sinagogas que existieron en la Edad Media y cuyos restos todavía se deben de conservar. El problema básico es que ante unos restos arquitectónicos, sin otras precisiones

---

16 Un caso significativo lo tenemos en Teruel donde, con motivo de unas obras que se llevaron a cabo para la construcción de una casa, aparecieron unos restos que, por sus características y por el lugar del hallazgo, podían corresponder a una sinagoga (José Luis Lacave: «Restos arqueológicos judaicos de Teruel ¿La sinagoga de Teruel?», en *Sefarad*, XXXIX (fasc. 1), 1979, págs. 120-122.

17 Basilio Pavón Maldonado: «Un problema arqueológico en la sinagoga del Tránsito», en *Sefarad*, XXXVI (fasc. 1), 1976, págs. 141-144.

18 Es interesante señalar las excavaciones que se realizaron en el exterior de la sinagoga de El Tránsito, próximo a la misma, donde aparecieron una serie de restos arquitectónicos, difíciles de precisar. Santiago Palomero Plaza-Ana Mª López Álvarez-Yasmina Álvarez Delgado: «Excavations around the Samuel Halevi Synagogue (del Tránsito) in Toledo», en *Jewish Art*, volume eighteen, 1992, págs. 49-58.

19 Germán Prieto Vázquez: «Santa María la Blanca y la mezquita de Tornerías: dos excavaciones de urgencia en Toledo», en *Actas del Primer Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo,* Toledo, 1990, págs. 459-481.

complementarias y, sobre todo, convincentes, es muy arriesgado para un arqueólogo poder adjudicarlos con total seguridad a una antigua sinagoga.

Baños

Al referirnos a baños hay que tener en cuenta que podían existir dos tipos: los públicos y los rituales. Los primeros eran aquellos a los que acudían los judíos —al igual que los musulmanes o los cristianos— fundamentalmente por motivaciones higiénicas, aunque no exentas, en algunos casos, de un cierto carácter ritual. Normalmente eran los baños de tradición romana —con sus tres salas: fría, templada y caliente— que luego tanta importancia tuvieron en el mundo árabe. En ocasiones, alguno de estos baños se podía levantar en el interior de la judería —con lo que quedaba para uso exclusivo de la población allí establecida—, aunque los judíos también podían acudir —en las condiciones y en los momentos establecidos en las correspondientes ordenanzas municipales— a los que se encontraban dispersos por distintas zonas de la ciudad.

Estos baños públicos de las juderías, arquitectónicamente no presentaban ningún elemento diferenciador con respecto a los demás, que pudiese remarcar su específico carácter judío. Al ser utilizados exclusivamente por judíos, es por lo que, con matices, pueden ser adscritos a una arqueología judía, aunque estructuralmente participasen con más propiedad de una arqueología islámica. Restos de este tipo de baños públicos localizados en el interior de juderías, se han conservado en Toledo[20], Zaragoza[21], y Baza[22].

Sin embargo, el baño arqueológicamente más específico judío es el baño ritual o *micvé*. Estamos ante un recinto asociado al ritual religioso relacionado con la purificación de la mujer judía en determinadas circunstancias y de la vajilla doméstica antes de la fiesta de Pascua, por lo cual se puede considerar como un espacio arqueológico estrictamente judío, al estar construido con esos fines. Estos baños solían encontrarse junto a las sinagogas, formando incluso una dependencia más, al menos en las más importantes. Tenían un condicionante significativo, como era la necesidad de contar con agua co-

20 Es el conocido como «Baño del Ángel». M. González Simancas: *Las sinagogas de Toledo y el baño litúrgico judío*, Madrid, 1929 y Clara Delgado Valero: *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*, Toledo, 1987, págs. 394-405.

21 Miguel Ángel Motis Dolader: *Guía del Aragón judío*, Zaragoza, 1991, págs. 75-76.

22 José Luis Lacave: *Juderías....* pág. 372.

rriente permanente, que debía de proceder de algún manantial cercano. Por ello, la mayoría de estos baños debían de ser subterráneos, en ocasiones tal vez en el propio subsuelo de la sinagoga, aunque con entrada independiente[23]. Curiosamente, son muy pocas las referencias documentales que se tienen sobre este tipo de baños[24]. Algunas de ellas, incluso, proceden de procesos inquisitoriales, en los que algunas mujeres eran acusadas de judaizar por acudir, clandestinamente, a estos baños[25]. Si alguno de ellos, circunstancialmente se excavase y se pudiese adscribir como tal, en sus inmediaciones tendría que ser localizada una sinagoga.

Al tratarse de recintos subterráneos, es muy posible que se aprovechasen como sótanos para usos diversos tras 1492, especialmente por la utilización del agua. Si la primitiva sinagoga, con el paso del tiempo, fue demolida, es muy posible, sin embargo, que el baño anejo no lo fuese, y que hubiese seguido siendo aprovechado, aunque con alguna transformación arquitectónica que encubriese su aspecto originario. También pudo ocurrir que algunos, ya en desuso, fuesen anegados y cegados, quedando, por tanto, ocultos. En cualquier caso, los restos de la mayoría de ellos todavía deben de conservarse, al tratarse de recintos subterráneos, que difícilmente se destruyen de una manera sistemática. Se cubren de tierra para construir sobre ellos.

Aquí se nos ofrece, por tanto, un campo muy interesante, aunque complejo, de intervención arqueológica. Primero habría que localizar documentalmente estos baños y posteriormente, si las circunstancias fuesen favorables, intentar excavar alguno de ellos. A no perder de vista que alguna remoción casual de tierras en alguna antigua judería, pudiese sacar a la luz los restos de alguno de estos baños, aunque siempre podría resultar complicada y discutida su adscripción.

Tal vez como consecuencia de todas las circunstancias anteriormente señaladas, baños rituales no han llegado a nuestros días, al menos de una manera visible. Solamente se conoce un ejemplar, único por su conservación

23 A este respecto se puede señalar la existencia de un posible baño ritual en Toledo, asociado a la sinagoga de El Tránsito, hasta hace poco desconocido (Ana Mª López Álvarez-Santiago Palomero Plaza: «Descubrimiento de un probable baño ritual judío junto a la sinagoga de El Tránsito (Toledo)», en *Sefarad*, XLIX (fasc. 2), 1989, págs. 395-396.

24 En David Romano: «Baño o miqwé de Lérida (1339)», en *Sefarad*, XXXV (fasc. 1 y 2), 1975, pág. 158, se recoge una breve reseña sobre lo que se considera la primera referencia documental de un baño ritual judío.

25 Ver, por ejemplo, el caso de una tal Blanca Ramírez, recogido por Pilar León Tello: «Costumbres, fiestas y ritos de los judíos toledanos a fines del siglo XV», en *Simposio Toledo Judaico*, II, 1973, pág. 75.

—aunque también discutido en cuanto a su auténtica función—, la *micvé* de Besalú (Girona)[26]. Construido a mediados del siglo XII o comienzos del XIII, es de planta cuadrada, cubierta con bóveda de cañón e iluminada por una estrecha ventana alargada; tiene una piscina a la que se desciende por unos escalones. Posiblemente se encontrase en la parte inferior de una sinagoga desaparecida, de la que existen referencias documentales[27].

Cementerios

Los cementerios judíos, al igual que los de los musulmanes, se encontraban en las afueras de los lugares donde vivían, en una posición elevada, sobre una ladera o junto a un río. Generalmente estaban ubicados en las cercanías de su barrio, con acceso directo para que los entierros evitasen tener que cruzar espacios ocupados por cristianos[28]. Por ser lugares destinados a su enterramiento exclusivo, se presentan también como espacios asociados a una arqueología específicamente judía. Puede considerarse que, salvo casos excepcionales, en cada lugar donde vivían judíos, había un cementerio para ellos e, incluso, según su importancia demográfica, podían existir varios[29]. Ello supone que fueron numerosas las necrópolis que existieron —varias más que las propias comunidades— y, por lo tanto, aquí se presenta un campo de gran interés para intentar llevar a cabo investigaciones arqueológicas, que también tenderán a resultar complicadas.

El ámbito funerario es el único donde puede decirse que se ha practicado una arqueología judía, pues se han excavado algunos cementerios, aunque bien es cierto que no completos y no todos con el rigor metodológico que hubiese sido necesario[30]. Incluso, en algún caso, hasta se tiene la duda si

26 José Mª Millás Vallicrosa: «Descubrimiento de una miqwah en la población de Besalú», en *Sefarad*, XXV (Fasc. 1), 1965, págs. 67-69.

27 Concha Munuera Bassols: «Sobre la sinagoga de Besalú», en *Sefarad*, XXVIII (fasc. 1), 1968, págs. 69-79.

28 José Luis Lacave: *Juderías...*, pág. 15.

29 José Luis Lacave opina que, aparte de otras ciudades, en Toledo, Barcelona y Lérida pudieron haber existido dos cementerios («Los restos materiales...», pág. 468).

30 En la revista Sefarad, principalmente, se pueden encontrar algunos estudios sobre cementerios o tumbas judías excavadas. Aunque la bibliografía no es muy extensa, citaremos solamente, por la importancia del lugar y los hallazgos encontrados, el artículo sobre la excavación del cementerio de Montjuïch de Barcelona. A. Durán Sampere-José Mª Millás Vallicrosa: «Una necrópolis judaica en el Montjuich de Barcelona», en *Sefarad*, VII (fasc. 2), 1947, págs. 231-259.

algunos enterramientos son auténticamente judíos. Y ello se explica, en cierta medida, por el gran desconocimiento que se sigue teniendo acerca del ritual funerario judío en su plasmación arqueológica en el cementerio. De tal manera, que si nos encontramos ante un enterramiento aislado, sin otros elementos de referencia, es muy difícil poder asociarlo con seguridad a un individuo judío.

En las fuentes documentales son relativamente abundantes las referencias a los cementerios judíos, aunque casi siempre de una manera un tanto imprecisa en cuanto a su localización. Ello supone que de muy pocos cementerios se conoce su emplazamiento exacto. En ocasiones, la toponimia actual puede hacer referencia a la ubicación de algunos, como en la zona catalana con el topónimo *montjuïch*. Incluso, de una comunidad tan importante como fue la de Toledo, todavía se sigue desconociendo el lugar exacto de dónde se encontraba y se especula con posibles emplazamientos[31]. Como puede deducirse, aquí se presenta un amplio campo, complejo bien es cierto, en el cual la investigación arqueológica tiene mucho que aportar.

A raíz de la expulsión de los judíos, los cementerios, al igual que las sinagogas, pasaron a poder de la Monarquía y ésta dispuso libremente de ellos, es decir, del espacio que ocupaban. En la mayoría de los casos los cedió a los gobiernos locales, para utilidad pública. La *piedra* que en ellos se encontraba, es decir, las lápidas que cubrían algunas tumbas, fueron cedidas o compradas por particulares que las emplearon, sobre todo, en la construcción. Despejado así el terreno, —y posiblemente cultivado— no quedó nada visible en superficie, sino solamente el recuerdo, pronto olvidado, de que aquel lugar había sido el *fonsario* de los judíos. Sin embargo, en el subsuelo, es posible que todavía permaneciesen —y lo sigan haciendo— los restos de muchos de ellos.

Al haber estado estos cementerios ubicados en las afueras de las ciudades, el crecimiento extramuros que posteriormente, con el paso de los siglos, muchas experimentaron, debió de originar que se urbanizasen zonas que antiguamente habían estado ocupadas por aquéllos, contribuyendo así a su definitiva destrucción y ocultamiento. En algunos casos, es muy posible que

31 José Carlos Gómez-Menor: «Algunos datos sobre el cementerio judío de Toledo», en *Sefarad*, XXXI, 1971, págs. 367-375 y Ana Mª López Álvarez: «Nuevas noticias sobre el cementerio judío de Toledo», en *Sefarad*, XXXIX (fasc. 1), 1979, págs. 120-122.

en la actualidad algunos edificios estén construidos sobre un antiguo cementerio judío.

Por todos estos motivos, muchos de estos cementerios han debido de desaparecer, pero es también indudable que otros muchos todavía deben de conservarse, en mejor o peor estado. Lo primero que habría que hacer sería localizarlos —por referencias documentales— para luego, si ello fuese posible al no encontrarse el lugar urbanizado, excavarlos. Aunque ya se ha realizado un ensayo de sistematización de los enterramientos judíos a partir de algunos estudios publicados, éstos no son lo suficientemente precisos como para llegar a conclusiones plenamente válidas[32]. Por lo cual, sería muy necesario llevar a cabo más excavaciones en necrópolis judías, para poder precisar muchos elementos, no sólo del ritual funerario, sino también de las características arqueológicas de los enterramientos: orientación, estructura de las tumbas, sistemas de cubrición, posición del cadáver, etc.

También sería preciso revisar todo lo que, referente a tumbas y cementerios judíos, se ha publicado hasta ahora, pues algunos estudios no parecen presentar el rigor suficiente y, además, es muy posible que, incluso, algunos casos tenidos por judíos no lo sean. A veces ocurre que, ante un hallazgo casual de un enterramiento, al tener dificultades para adscribirlo a una cultura determinada, se considere que es judío sin mucho fundamento científico, simplemente por la referencia histórica de que en el lugar vivieron judíos en la Edad Media[33].

Un tema que enlaza directamente con el mundo funerario y también con el análisis arqueológico es el de las lápidas funerarias que presentan una inscripción. Han sido muy numerosos los estudios que se han publicado —y que se

---

32 El único ensayo de sistematización de los cementerios judíos publicado hasta ahora corresponde a Enrique Pérez Herrero: «Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral», en *Sefarad,* XXXVIII, 1978, págs. 331-355.

33 Citemos el caso de unas tumbas excavadas en la antigua Huerta del Rey de Sevilla con motivo de las obras del metro. Por referencias documentales se consideraba que en aquella zona se ubicaba el cementerio judío y se aprovecharon las citadas obras para excavarlo. Sin embargo, la sorpresa fue que los treinta y tres enterramientos excavados presentaban unas características típicamente islámicas: construcción de las tumbas, orientación, posición del cadáver, etc. Por lo cual, a pesar de los datos documentales, se trataba de un cementerio musulmán y no judío (Fernando Fernández Gómez-Antonio de la Hoz Gándara: «El cementerio judío de la Buhayra (Huerta del Rey, Sevilla)», en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, IV, 1985, págs. 49-72.

siguen publicando con motivo de nuevos hallazgos— dando a conocer muchas de estas lápidas y, sobre todo, los textos en ellas escritos[34]. Pero estos estudios, aun siendo de un gran interés —proporcionan nombres y fechas—, están planteados fundamentalmente con unos criterios filológicos y no tanto arqueológicos. Algunas de estas lápidas proceden de excavaciones realizadas en algún cementerio[35], pero la mayoría de ellas han sido extraídas de los lugares donde se encontraban reaprovechadas para usos muy heterogéneos —posiblemente ya desde muy poco tiempo después de 1492— y agrupadas en colecciones custodiadas en museos (Museo Sefardí de Toledo o San Pere de Galligants en Girona). Sería necesario llevar a cabo un análisis tipológico de todo el conjunto de lápidas funerarias conocidas. También sería interesante poder conocer qué posición ocupaban en relación con el enterramiento; ello se podría conseguir excavando tumbas intactas.

Como puede deducirse, es mucha la labor que se puede llevar a cabo en relación con el mundo funerario judío, en la cual la excavación de los cementerios que se hubiesen conservado sería muy importante, por la información y los materiales que pudiesen proporcionar (entre otros, objetos de ajuar personal). Aparte de los estudios que habría que llevar a cabo, ya anteriormente señalados, sería de un gran interés el poder realizar análisis antropológicos de los restos óseos que se encontrasen, para poder conocer datos acerca de enfermedades, alimentación, media de vida, etc., y también si individuos de una misma familia se enterraban unos junto a otros.

Hornos y carnicerías

Aunque estos espacios no tuviesen un significado ritual tan marcado como los anteriores, es indudable que también presentaban un cierto carácter ritual, dada la importancia que las prescripciones religiosas hebreas tienen en aspectos relacionados con la alimentación. Nos encontramos, por tanto, ante unos edificios que, aunque arquitectónicamente no presentasen ningún elemento de peculiaridad específica, no los podemos olvidar a la hora de tener en

34 De la abundante bibliografía, por ser hasta ahora la más importante, señalaremos la obra de Francisco Cantera-José Mª Millás Vallicrosa: *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, 1956.

35 Enrique Pérez Herrero-Federico Pérez Castro: «Puente Castro: excavación de cuatro tumbas medievales judías y hallazgo de un nuevo epitafio hebreo», en *Sefarad*, XXXIV (fasc. 1), 1974, págs. 31-41.

cuenta unas consideraciones generales sobre la arqueología judía. La documentación escrita puede permitir la localización de estos espacios y, como ya venimos reiteradamente señalando, lo interesante sería poder excavar alguno de ellos.

En cada judería solía existir al menos un horno en el que se cocía el pan de consumo cotidiano. Estos hornos, en su configuración arquitectónica, debían de ser idénticos a los utilizados por los cristianos o por los musulmanes. De tal manera que, cuando en una excavación apareciese alguno, difícilmente lo podríamos considerar como judío a no ser que se encontrase algún elemento significativo al respecto. Sin embargo, en esos mismos hornos de las juderías, con motivo de alguna festividad, como la Pascua, se cocía pan ácimo, en cuya masa se colocaba la impronta de un sello. Era en ese momento, por consiguiente, cuando se podría considerar que aquellos espacios adquirían verdaderamente ese carácter ritual que los adscribía indefectiblemente a la cultura material judía.

Gran parte de estas mismas consideraciones se pueden señalar en el caso de las carnicerías. Las carnicerías de los judíos, al igual que las de los musulmanes y las de los cristianos, eran lugares en los que se sacrificaban los animales y donde luego se vendía la carne para su consumo, aunque también podía tratarse de espacios diferenciados y separados entre sí en el interior de la ciudad. De tal manera que un espacio, cerrado pero normalmente al aire libre, era el matadero, mientras que el otro, generalmente cubierto, era el sitio donde, en distintos puestos, se vendía la carne, es decir, la carnicería propiamente dicha[36].

En el caso de las carnicerías de las juderías, el espacio destinado a matadero era el que verdaderamente adquiría un carácter ritual, dada la especial liturgia que conlleva el sacrificio de animales cuya carne está destinada al consumo humano (ceremonia ritual de *sehitah* que posibilita la comida *kaser*). No ocurría lo mismo con los lugares de venta de la carne —cuyos puestos se solían arrendar periódicamente y con cuyos ingresos se hacía frente a determinadas necesidades de la aljama— dado que en ellos no se realizaba ningún rito, ni tenían que tener ningún tipo de disposición interna especial.

36 José Luis Lacave tiene publicado un estudio sobre el funcionamiento de la carnicería judía de Zaragoza a fines del siglo XV: «La carnicería de la aljama zaragozana a fines del siglo XV», en *Sefarad,* XXXV (fasc. 1 y 2), 1975, págs. 3-35.

Solamente era imprescindible que los animales cuya carne se vendía hubiesen sido sacrificados conforme al preceptivo ritual.

Como ya hemos indicado, los hornos y las carnicerías de las juderías —e incluso también se podrían añadir las pescaderías en aquellas donde existían— eran espacios que arquitectónicamente en nada se debían de diferenciar de sus vecinas cristianas o musulmanas. Sin embargo, el estar ubicadas dentro de las juderías y para uso exclusivo de la comunidad judía, hace que tengamos también que considerarlos como espacios susceptibles de poder ser analizados arqueológicamente —especialmente si se pudiesen excavar— y, por consiguiente, encuadrables dentro de la cultura material judía.

3. OBJETOS ARQUEOLÓGICOS

Aparte de los que hemos denominado como «espacios arqueológicos», también, dentro de la arqueología judía, habría que tener en cuenta una serie de objetos que, asimismo, pueden ser analizados desde el punto de vista arqueológico. En la mayor parte de los casos se encuentran descontextualizados, es decir, sin conocer su lugar preciso de procedencia y las causas de su hallazgo o de su conservación. Sin embargo, por algunas de sus características formales —normalmente el tener una inscripción hebrea— o por el lugar de su hallazgo —un cementerio o un espacio concreto de una judería, por ejemplo—, se pueden perfectamente asociar a dicha cultura.

Son muy pocos los objetos utilizados por judíos que se han conservado. Consideramos que ello puede deberse, en cierta medida, a dos motivos principalmente. Por una parte, la circunstancia de que las familias judías, en el momento de la expulsión, se llevarían todos aquellos elementos materiales que hubiesen podido. Por otro, el escaso desarrollo que precisamente ha tenido la arqueología judía ha impedido, hasta ahora, la recuperación de otras piezas que indudablemente, aunque enterradas, tienen que existir. De los objetos conservados, en la mayor parte de los casos, tenemos conocimiento de los mismos gracias a que se encuentran depositados en colecciones museísticas[37]. La más importante, debido al carácter monográfico del propio museo, es la del Museo Sefardí de Toledo[38].

37 Ángela Franco Mata: «Antigüedades medievales judías en el Museo Arqueológico Nacional», en *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, XIII, 1995, págs. 103-114.

38 Ana Mª López Álvarez et allii: *Museo Sefardí (Toledo)*, Ministerio de Cultura, 1995.

Consideramos que, el conjunto de objetos conocido, por sus características, no tanto formales sino funcionales, puede dividirse en dos grupos: objetos rituales o litúrgicos y objetos de ajuar personal.

3.1. Objetos rituales

En este apartado quedarían englobados todos aquellos objetos que, sea cual sea el material en el que se encuentren fabricados, tenían una función muy directamente vinculada a la práctica religiosa. Son, por tanto, los que, de una manera más directa, puede considerarse que quedan asociados a la arqueología judía por tratarse de piezas inequívocamente utilizadas en un contexto judío. Así, por ejemplo, en esta apartado entrarían aquellos objetos utilizados en la cena de Pascua o los empleados en las ceremonias de circuncisión o los relacionados con la liturgia sinagogal.

También habría que tener en cuenta ciertas lámparas como las votivas de las sinagogas, o las *menorot* o las *hanukiyot*. A este respecto conviene señalar los fragmentos de una *hanukiya* elaborada en cerámica y decorada con la técnica característica de Teruel, que fue encontrada en esta ciudad con motivo de unas obras en las que también aparecieron los restos de una posible sinagoga[39]. A pesar de no ser un ejemplar completo —aunque reconstruible su forma originaria— se trata de una pieza muy significativa por única[40].

En otros casos pueden ser objetos no tan definitorios por sus características formales o su utilidad, pero sí por algún elemento significativo, como normalmente suele ser una inscripción ritual. En este grupo se podrían incluir piezas como amuletos[41], talismanes[42], sellos para los panes ácimos[43], plomos funerarios[44], etc.

---

39 José Luis Lacave: «Restos arqueológicos....».

40 En la fiesta de *Hanukká*, que se celebra durante ocho días, los judíos conmemoran la purificación del Templo de Jerusalén tras la victoria de los macabeos, teniendo encendida una lámpara en su casa. Esta es la *hanukkiyya*, una lámpara con nueve recipientes: uno de ellos sirve para encender los otros, uno cada día de los ocho que dura la fiesta. Esta lámpara puede estar fabricada en cerámica o, lo más corriente, en metal.

41 Ángela Franco Mata: *op. cit.*, págs. 110-111.

42 Idem, pág. 109.

43 José Mª Millás Vallicrosa: «Sellos hebraicos para marcar los panes ácimos en las comarcas tarraconenses», en *Sefarad*, XXVI (fasc. 1), 1966, págs. 103-105.

44 Idem: «Los plomos con inscripción hebraica de Ses Fontanelles (Mallorca)», en *Sefarad*, XVIII (fasc. 1), 1958, págs. 3-9.

De la judería de Monzón (Huesca) procede una campana de bronce, realizada a molde, con una decoración de molduras y una estrella de ocho puntas, así como un candil de pie alto con cazoleta abierta y piquera cerrada[45].

En este apartado queremos hacer especial referencia a una pieza excepcional de la arqueología judía, como es la denominada pileta trilingüe, por la triple inscripción (hebrea, griega y latina) que tiene tallada en sus caras. Elaborada en mármol, procede de Tarragona, y es propiedad del Museo Sefardí de Toledo[46]. Por las otras representaciones que también tiene grabadas, debe de tratarse de una pieza relacionada con una práctica ritual.

3.2. Objetos de ajuar personal

Por sus características formales no son tan definitorios como los anteriores. Se trata de objetos de uso personal, utilizados por judíos y, en especial, por mujeres, pues en su mayoría son elementos de adorno personal, tales como pendientes, pulseras, collares, anillos, alfileres, colgantes, etc., normalmente elaborados en plata o en bronce[47]. Por su apariencia formal, podrían haber sido utilizados igualmente en un contexto cristiano. Sin embargo, es el conocimiento de su lugar de procedencia —una judería o, sobre todo, un cementerio—, lo que nos garantiza que hayan sido utilizados por individuos judíos y, por lo tanto, que puedan ser adscritos también como elementos arqueológicos judíos[48].

Aunque no sean propiamente elementos de ajuar personal, también se conservan otros objetos considerados como judíos, normalmente por presentar alguna inscripción o motivo decorativo, tales como sellos personales[49], bocados de caballo o pinjantes[50].

---

45 Miguel Ángel Motis Dolader: *Guía...*, pág. 55.

46 Ana Mª López Álvarez et allii: *Museo Sefardí...*, pág. 45.

47 José Luis Lacave en su estudio «Los restos materiales....», pág. 471, presenta una relación de objetos de adorno: pendientes, collares de vidrio o azabache y, sobre todo, anillos.

48 Jorge Casanovas Miró-Odile Ripoll López: «Catálogo de los materiales aparecidos en la necrópolis judaica de Deza (Soria)», en *Celtiberia*, 65, 1983, págs. 135-148.

49 José Luis Lacave también señala ocho sellos personales y dos para marcar panes ácimos («Los restos materiales...», pág. 471). Francisco Cantera: «Dos sellos hebraicos inéditos y algunas consideraciones más sobre éstos», en *Sefarad*, XIV (fasc. 2), 1954, págs. 368-372 y Ángela Franco Mata: *op. cit.*, pág. 113.

50 Ángela Franco Mata: *op. cit.*, págs. 112-113.

4. CONCLUSIONES

Como puede deducirse por todas las consideraciones anteriormente expuestas, sí se puede hablar de una arqueología judía, aunque ésta presente, evidentemente, muchas limitaciones, dadas las circunstancias en que las comunidades judías se vieron abocadas a tener que vivir durante los siglos medievales. Al poder participar de la cultura material de sus vecinos dominantes, ello supuso que no tuvieron que generar unos productos específicos, salvo en casos excepcionales y siempre muy directamente relacionados con la práctica religiosa. En ésta, que podríamos denominar como su «cultura espiritual», fue en la que se basó la especificidad judía —la que dio verdadera cohesión al grupo y posibilitó su pervivencia a pesar de los avatares sufridos— y en la que, por tanto, se habrían de plasmar los auténticos rasgos de su cultura material. Esta, por consiguiente, siempre estuvo muy marcada por su carácter ritual, tanto en los espacios utilizados como en muchos de los objetos empleados en la práctica litúrgica.

A estas limitaciones que, por sus planteamientos histórico-religiosos presenta la arqueología judía, se une el hecho de que, por distintas circunstancias, son pocos los elementos materiales conservados. Ello ha supuesto que las investigaciones en este campo hayan sido muy limitadas, siendo pocas las excavaciones que se han llevado a cabo, así como los estudios con auténticos criterios arqueológicos que se han realizado. Sin embargo, a pesar de todos los inconvenientes, ello no supone que no se pueda o no se deba seguir en esa línea, sino todo lo contrario. De lo que se trataría sería de potenciar las investigaciones y que se formasen auténticos especialistas en esta materia, a pesar de poder resultar a priori poco atractiva, dada las ya señaladas limitaciones que la arqueología judía presenta.

Sin embargo, restos materiales judíos todavía se tienen que conservar, aunque bien es cierto que ocultos y difíciles de exhumar. Sería de gran interés, para cada uno de los lugares que contaron con una población judía, elaborar una relación de espacios vinculados a la misma (sinagogas, cementerios, baños, etc.), de los cuales se tenga una referencia documental que, además, nos pueda facilitar la localización de su primitivo lugar de emplazamiento. Estando así localizados, aunque hoy en día no se conserve absolutamente nada, siempre se puede presentar la posibilidad de una intervención que, aunque de urgencia, pueda sacar a la luz alguno de esos restos.

En definitiva, a pesar de las dificultades, queda todavía mucha labor por realizar en este campo y sería muy importante poner los medios necesarios para poder llevarla a cabo. Esta sería la manera de poder contar con mayores elementos para reconstruir la vida judía en Sefarad, a la par que se cubriese una laguna que hoy en día presenta la arqueología medieval española.

IV

"LO DE AYER": TOLEDO

Toledo. Detalle. La judería. Museo Sefardí. Ministerio de Educación y Cultura.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ARQUEOLOGÍA EN LA CIUDAD DE TOLEDO

Fernando Valdés Fernández
Universidad Autónoma de Madrid

No se me antoja ocioso, antes de acometer la revisión de los problemas arqueológicos de la ciudad de Toledo —del yacimiento "Toledo"— dejar bien claro, para quienes lo desconozcan, el concepto actual de Arqueología.

No es la Arqueología una ciencia auxiliar de la Historia. Es una parte, pese a quien pese, de la Historia misma. Su única peculiaridad con respecto a otras ramas del conocimiento histórico es que basa su atención preferente en los elementos materiales de cada época, aunque, si se interesa en etapas históricas, también necesita y usa profusamente de las fuentes documentales. Por lo demás, su método de trabajo no es único, ni se basa exclusivamente en la excavación.

La Arqueología de nuestros días se sirve de cuantos métodos, experimentales o no, sean capaces de aportarle informaciones sobre las culturas y las épocas pretéritas. De esto se desprende que el profesional de la Arqueología no se limita sólo a excavar. Su actividad como historiador comienza su fase principal en el momento de finalizar su trabajo de campo, que representa sólo la etapa de toma de datos. El arqueólogo es, además, un historiador, precisado

de unos conocimientos cada vez más complejos y, con frecuencia, más cercanos a los propios de las ciencias experimentales que a los de las humanísticas[1].

La arqueología española está regulada en la actualidad por la llamada Ley de Patrimonio Histórico Español (16/1985, de 25 de junio) y su aplicación por las normas específicas de distintos rangos dadas por las Comunidades Autónomas en sus ámbitos competenciales. En todos los casos se establecen, a veces de forma muy pormenorizada, las condiciones administrativas que deben cumplir los arqueólogos en el desarrollo de su actividad. No definen, sin embargo, quiénes son los profesionales cualificados para llevar a cabo trabajos de campo. En cierta medida, esta ambigüedad, que desdibuja desde el punto de vista legal la figura del arqueólogo, procede de la falta de títulos específicos en los planes antiguos de nuestras universidades. En otros casos las autorizaciones se conceden a titulados cuyo *curriculum* no los capacita en absoluto para llevar el análisis arqueológico hasta sus últimas consecuencias. El conocimiento de las técnicas de excavación no convierte a cualquier licenciado, a veces ni siquiera proceden de una facultad humanística, en arqueólogo.

Por lo demás, la normativa de las comunidades autónomas no suele comprometerse a publicar[2] los resultados obtenidos, ni cuando la financiación de las investigaciones se hace con dinero privado, ni cuando procede de las arcas públicas. En el mejor de los casos hace una vaga declaración de intenciones, que suele traducirse en la edición de libros de resúmenes o pequeños informes, insuficientes, cuando no ridículos, desde el punto de vista científico, por

---

1 "El arqueólogo completo, si tal ser existe, necesitaría un don especial para los viajes, exploración y reconocimiento; ser experto en negocios y administración, hábil en conseguir fondos y obtener toda clase de permisos de las autoridades y propietarios, pocos de los cuales pueden esperar sacar provecho de las actividades arqueológicas. Debe ser capaz de administrar y dirigir excavaciones que puedan convertirse en empresas a gran escala; ser un topógrafo competente, delineante y fotógrafo, de manera que todo lo que se encuentre pueda ser registrado adecuadamente; combinar el don de la descripción minuciosa y el análisis con el poder de síntesis, y ha de poseer una aptitud especial para el periodismo, y tener el don de las lenguas o, por lo menos, capacidad para asimilar los informes de sus colegas extranjeros, sin lo cual los suyos carecerán de la autoridad que solamente puede proporcionar una extensa lectura y comparación". CLARK, G., *Arqueología y sociedad*. Madrid, 1980, págs. 13-14. La exactitud del perfil de este autor exime de definir nuevamente lo que debiera ser un arqueológo. Lo más sorprendente es su publicación en 1939. ¿Se ajusta a este perfil a la mayor parte de los arqueólogos? ¿Y a los que trabajan en y sobre Toledo?

2 La publicación es el resultado final obligatorio de todo trabajo arqueológico.

formato y contenido. Esta clase de obras menudean en la proximidad de periodos electorales. En conclusión, la mayor parte de las pomposamente llamadas memorias arqueológicas son irrelevantes y no aportan la mínima información histórica aprovechable.

Son contados los casos en que las administraciones autonómicas han emprendido la edición de series de memorias arqueológicas suficientemente amplias, con un ritmo sostenido a lo largo de los años. La mayoría de las aparecidas han sucumbido o llevan una vida cansina por mor de la escasez presupuestaria, de los cambios de responsable y de color en los gobiernos regionales y, a veces, del absentismo intelectual de los profesionales. Ocurre, pero no siempre, con aquellos que ejercen la Arqueología como profesión liberal y, llevados por la necesidad de excavar para cobrar, entran en una carrera enloquecida de excavaciones sin fin, faltos del sosiego preciso para desarrollar el discurso científico hasta su conclusión.

¿Qué hacen las administraciones para poner coto a este estado de cosas? Poco o insuficiente. A falta de criterios claros suelen hacer cumplir la letra de la Ley, pero no su espíritu. Si no hay conclusiones de carácter histórico en cualquier trabajo arqueológico, no hay Arqueología.

¿Para qué preservar el patrimonio Arqueológico y obligar a hacer controles técnicos y excavaciones previos a la ejecución de proyectos si después no se estudia lo recuperado? ¿A quién beneficia esa norma? ¿Justifica una investigación arqueológica sin conclusiones el perjuicio real que se causa, en no pocas ocasiones, a terceros? ¿Pueden los profesionales argumentar a favor de la Arqueología como modo de recuperar nuestra memoria histórica y luego no ser capaces de materializar, negro sobre blanco, la conclusión de sus descubrimientos?

Hay que poner coto a esta situación. Y pronto. Las administraciones no pueden seguir ignorando que la Ley no se redactó ni aprobó sólo para complicar los ya de por sí engorrosos trámites administrativos, hablando siempre en términos de actuación en cascos urbanos. Se legisló para ayudarnos a recuperar nuestro pasado colectivo y los arqueólogos, cuando lo son, no pueden seguir degradándose como profesionales. No pueden seguir aceptando una situación que para algunos no pasa de poseer ventajas exclusivamente nutritivas.

La Arqueología es una ciencia social no sólo porque su objeto de estudio sean, en términos amplios, las sociedades del Pasado. También lo es porque aspira a alcanzar resultados que, a medio o largo plazo, contribuyan a mejorar

nuestra sociedad. No es un modo refinado de extraer tierra y los arqueólogos, no me cansaré de repetirlo, son historiadores y no peones de lujo.

Examinadas todas estas circunstancias generales, queda por ver el modo en que el caso de Toledo se aparta o coincide con la tónica general.

Desde mi punto de vista, como ya he señalado más arriba, el caso toledano no se diferencia substancialmente de los demás, al menos en lo que se refiere a la gestión de la Arqueología[3].

Quizás si pueda advertirse una cierta distinción, producto del escaso desarrollo de la actividad arqueológica en términos de profesión liberal. El mercado toledano se ha nutrido fundamentalmente de profesionales locales, por otra parte muy escasos en número.

Hay que resaltar, además, y no es un detalle anecdótico, la estrecha relación de los licenciados toledanos, sobre todo desde la creación del Centro Universitario de Toledo, con la Universidad Complutense de Madrid, primero, y con la Universidad de Castilla-La Mancha, después. En ambas universidades no ha habido, hasta la fecha, una especialidad en Prehistoria o Arqueología, aunque en la Complutense si existan sendos departamentos, si bien, en lo relativo a Toledo, el departamento de Prehistoria tuvo una mayor incidencia en la formación de profesionales.

Sin embargo, la práctica de la Arqueología, fuera de proyectos concretos promovidos por otras instancias administrativas y científicas, ha estado en manos en muy gran medida de profesionales de otras ramas de la Historia, cuya preparación metódica es predominantemente documental. Eso ha dado un sesgo muy particular a las investigaciones, más enfocadas, en lo que se refiere a las épocas históricas, a demostrar teorías previas que a aplicar el estudio arqueológico sin prejuicios, y mucho más obsesionadas en conocer momentos concretos que en documentar y analizar cada una de las facies estratigráficas exhumadas. De ahí que la arqueología urbana de Toledo, hechas sean las pertinentes excepciones, haya tomado un derrotero historicista que no maneja modelos teóricos e intenta demostrar, cuando actúa sobre puntos conocidos, la veracidad de las informaciones históricas por vía arqueológica, más que aspirar a hacer historia a partir de la Arqueología.

3 No de la llamada Arqueología de Gestión, que no gestiona nada y raramente es arqueología.

Por los demás, la falta de trabajos de síntesis que, desde el punto de vista puramente arqueológico, permitan acercamientos críticos al pasado toledano otorga un protagonismo a las fuentes y a la historiografía que, interpretadas sin el menor atisbo crítico, convierte en círculo vicioso la tendencia expresada más arriba. La documentación escrita es la base de toda teoría, que acaba, irremediablemente, intentando demostrar su certeza o refutando sus, con frecuencia, sesgados asertos. La arqueología se convierte en un mero auxiliar de la historia local y no, como aconsejaría una mínima y ponderada aplicación de su dialéctica investigadora, en una ciencia autónoma que complete aquélla y la ponga en relación con esferas de conocimiento más dilatadas. Podrá argumentarse, para defender este tipo de práctica, la necesidad de apoyar las hipótesis sobre elementos documentalmente demostrados y, sin duda, ese puede ser un buen camino, cuando los autores, antiguos o modernos, ofrezcan garantías inequívocas de exactitud. Pero eso no suele ser frecuente. La erudición localista, cuya riquísima aportación a la investigación histórica española está fuera de toda duda, resulta muy fiable en las distancias cortas, cuando de asuntos estrictamente locales se trata, pero suele incurrir en errores de bulto, cuando pretende interpretar fenómenos lejanos, ajenos al horizonte de su experiencia.

El uso inveterado de ciertas obras a guisa de "Sagradas Escrituras" puede resultar imprescindible como comienzo, pero no puede justificar la pobreza de metas en un investigador actual. Mucho más si pretende introducirse en la Historia por la puerta de la Arqueología. Revise el lector lo publicado en los últimos años sobre el sujeto que nos ocupa y comprobará, sin precisar de grandes dosis de conocimiento, el excesivo peso de lo escrito sobre lo atestiguado por vía arqueológica y, cuando el conocimiento de la historiografía alcanza los mínimos necesarios, la excesiva carga de apriorismos.

A nadie extrañara que desde esta óptica la formación de investigadores dotados de unos instrumentos metódicos a la altura de los tiempos y de las necesidades resulte perentoria. En lugares como Toledo, donde la pervivencia de la ocupación ha transformado paulatina, pero radicalmente, la realidad física de la ciudad y de su entorno hasta dar lugar a una secuencia potente, pero delicada, compleja, pero inapreciable en contenidos históricos, no basta con ser especialista en tal o cual época. Se debe poseer un método de trabajo claramente expresado y acrisolado por la experiencia científica ajena y unos conocimientos teóricos capaces de interpretar lo recogido en sus perfiles genéricos. El análisis pormenorizado deben hacerlo después los auténticos

expertos en cada etapa o en cada tipo de material. No creo en el "arqueólogo orquesta", pero el director de una agrupación musical, si se precia de serlo, necesita conocer por encima de todo las técnicas de dirección. No ha de ser el mejor tañedor de todos y cada uno de los instrumentos. Tampoco necesita ser un perfecto ignorante en la práctica de alguno.

Quizás sea esa una de las claves que explique la ausencia de publicaciones arqueológicas completas. La otra es, sin duda, el ritmo frenético que, ya lo hemos dicho, imprime al ejercicio de la arqueología como profesión liberal la obligación de excavar continuamente para asegurar la percepción de ingresos a sus practicantes[4]. No es razonable que sea así. Las administraciones competentes deben intervenir e introducir mecanismos correctores que obliguen a llevar hasta sus últimas consecuencias cada investigación y determinen quién debe sufragar los gastos correspondientes al trabajo de gabinete y laboratorio y quién ha de correr con los derivados de la publicación que ha de darles aval científico y concluir el proceso. O, en su caso, asumirlos ella misma.

No podemos continuar aceptando como válidos los actuales métodos de transmisión de noticias científicas basados en la comunicación oral entre colegas. La descripción pormenorizada de los descubrimientos ha de ser puesta a disposición de la comunidad científica para, una vez comparada con la de otros hallazgos, ayudar a pergeñar un estado coherente de la cuestión, en este caso del perfil arqueológico de Toledo, que contribuya a interpretar el desarrollo histórico de los distintos grupos sociales —y de su cultura— asentados sobre el mismo solar en el transcurso de los siglos. No me cabe duda de que, en la mayor parte de los casos, la labor de publicación no puede quedar en manos de particulares. Pero si, como sería deseable, el promotor del proyecto corre, total o parcialmente, con los gastos derivados de la edición, debe ser la Administración Pública la que fije la política de mínimos y marque, si es menester, las compensaciones, directas o indirectas, a que hubiera lugar el particular —físico o jurídico—, actuando con un criterio estricto, pero generoso, y asumiendo como propia la labor de asesoría y la de fijar bajo convenio la participación en los desembolsos.

---

4 Las substanciosas ganancias a que, en algunos casos, dan lugar situaciones de monopolio, engendradas por los acuerdos de conveniencia entre ciertos "profesionales" y algunos constructores, sólo preocupados de sus intereses inmediatos, aclaran también los modos empleados en ciertas actuaciones, de muy dudoso valor científico y aparente falta de deontología profesional.

En Toledo, como en cualquiera de nuestras ciudades cuyo patrimonio arqueológico reúna condiciones semejantes, se hace ya imprescindible un plan general de actuación en materia de arqueología. Ni el patrimonio arqueológico, ni su investigación pueden continuar al arbitrio del azar, sólo regidos por las leyes del mercado o por el capricho de los investigadores, ni la rimbombante designación como Patrimonio Cultural de la Humanidad puede quedarse reducida a una mera operación estética destinada, sobre todo, a generar ingresos por turismo. Otra vez más hay que atender al espíritu y no sólo a la letra de lo que significa un título tan honroso y de lo que, en cualquier caso, supone la posesión, custodia y gestión de un substrato arqueológico tan formidable como el toledano.

Se hace ya inaplazable la creación de un órgano coordinador de la actividad arqueológica en la ciudad, donde estén representados aquellos que puedan decir algo al respecto, en la esfera de lo científico y de lo administrativo, sin despreciar a aquellas instituciones o empresas de interés social cuya colaboración se haga insoslayable para que esa labor alcance una auténtica proyección exterior y ayude a los ciudadanos a cambiar su consideración sobre la Arqueología y sobre los arqueólogos y contribuya a inducir una valoración social positiva del hecho arqueológico en todas sus facetas.

Es precisa, podría ser la primera labor del organismo coordinador propuesto, la elaboración de un plano arqueológico de Toledo, no sólo de una carta o de un inventario, capaz de hacer avanzar nuestros conocimientos sobre el desarrollo pasado de la ciudad y de sus habitantes y de servir, además, de instrumento de gestión para facilitar la actividad constructora, aportando información y apoyo técnico cualificados a quienes hayan de elaborar proyectos de obra en el casco urbano y en su alfoz inmediato. Muy bien podría ser este órgano el encargado, sin exclusivismos, de editar las memorias y los estudios científicos que la categoría monumental de Toledo requiere, de acuerdo siempre con la administración responsable.

Cabe, como consideración final, dedicar unas lineas a la formación de especialistas o, lo que es lo mismo, a la responsabilidad de las instituciones universitarias radicadas en la región de Castilla-La Mancha y, claro está, en la propia ciudad.

Si se quiere hacer progresar a la región implicando a todas las fuerzas sociales en el esfuerzo, la Universidad de Castilla-La Mancha no puede eludir sus obligaciones. El patrimonio arqueológico, hablamos del toledano, no puede quedar al arbitrio exclusivo, por muy legítimo que sea, del interés que

le prestan los especialistas externos y, en el caso de las empresas de arqueología, de las perspectivas de trabajo en sus lugares de radicación. El mercado exterior de trabajo, investigación en nuestro caso, no debiera marcar las pautas del toledano.

Es urgente, ahora que los planes de estudio permiten la organización de perfiles académicos concordes con las demandas sociales del momento, la creación de un título que capacite para intervenir en sitios con las exigencias técnicas de Toledo, haciendo hincapié en aquellos aspectos científicos que hayan sido objeto de menor atención por parte de nuestra arqueología.

Sin incurrir en regionalismos o localismos de campanario, Toledo está reclamando la presencia de especialistas mejor preparados que cuantos hemos intervenido de modo más o menos incidental en el estudio de su patrimonio cultural. Ni el azar, ni el capricho son buenos compañeros para gestionar nuestra memoria histórica. Hora es ya de ser competitivos a partir de lo propio y, cuando no se posea, mediante el uso de la experiencia ajena. La condición humana, más si es española, tiende siempre a buscar rendijas por donde escaparse de las normas, pero la creación de profesionales en el campo de la arqueología con una formación sólida, contrastada y dilatada es el camino para hacer desaparecer algunos de los problemas enunciados y ayudar a prevenir los que el futuro puede deparar.

Planean aún muchos fantasmas por la memoria histórica de Toledo. La mayoría lo hacen a pesar del esfuerzo de bastantes profesionales. Cumple agradecérselo y animar a los actuales a perseverar. Sin su estudio y sin los errores, inducidos o propios, que todos sin duda hemos cometido no podríamos pararnos a reflexionar sobre la mejor forma de profundizar en el pasado toledano. Para hacerlo es inexcusable mejorar la gestión de su patrimonio arqueológico y eso sólo se consigue con la ayuda de todos y con políticas eficaces, no sólo con gestos, y éstos, para ser creíbles, deben ser la traducción de hechos tangibles.

LA *JUIVERIE* DE TOLÈDE: BAINS ET IMPASSES DU QUARTIER DE HAMANZEIT

Jean PASSINI

CNRS: UMR 5648, Lyon et Casa de Velázquez, Madrid

INTRODUCTION

La *judería* et les Juifs de Tolède sont l'objet de nombreuses études[1]. Si Porres[2] a pu proposer une restitution de la *Judería Mayor* au milieu du XVe siècle sur laquelle il a localisé le bain de *Zeit*, il n'en demeure pas moins que la structure

---

1 R. Izquierdo Benito. *El patrimonio del cabildo de la catedral de Toledo en el siglo XIV.* Caja de Ahorro Provincial de Toledo, 1979, 348 págs. P. León Tello. 1972. Costumbres, fiestas y ritos de los judios toledanos a fines del siglo XV. *Simposio "Toledo Judaico", 20-22 abril 1972*: 67-90. P. León Tello. 1979. *Judíos de Toledo*, t. I: *Estudio histórico y colección documental*, t. II: *Inventario cronológico de documentos*. C.S.I.C., Madrid. J. Porres Martín-Cleto. 1972. Los barrios judíos de Toledo. *Simposio "Toledo Judaico", 20-22 abril 1972*: 45-76. J. Porres Martín-Cleto. 1983. Algunas precisiones sobre las Juderías toledanas. *Anales Toledanos*, XVI: 37-57. J. Porres Martín-Cleto. 1993. La Judería de Toledo después de la expulsión. *La expulsión de los judíos de España, II Curso de Cultura Hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, 16-19 de septiembre 1992: 26-46.

2 J. Porres Martín-Cleto. *Toledo a través de sus planos*. I.P.E.T., 1989, Serie II: Vestigios del pasado, Toledo, 35 págs., 14 planos. Plano n° 7: Recinto de la Judería mayor.

urbaine de la *Judería* est mal connue. L'analyse du bâti ancien y est rendue difficile par une conservation en lambeau du tissu urbain. Afin de comprendre l'évolution de la *Judería* au cours du Moyen âge, nous avons étudié le quartier d'*Hamanzeit*. Cette étude d'urbanistique médiévale[3] s'appuie sur celle des données textuelles, des données cartographiques et des données matérielles récoltées à partir du bâti et du parcellaire actuels. Elle conduit, en outre, à décrire les restes d'un bain conservés dans un sous-sol de la rue de *San Juan de Dios*.

I. LES DONNÉES TEXTUELLES

Il est fait mention du quartier d'*Hamanzeyt*, dans des textes de la seconde moitié du XIIIe siècle, tandis que le bain de Zeit, auquel il doit son nom, apparaît dans des documents dès 1168[4]. En 1297, trois paires de maisons sont vendues[5] dans la "judería de Toledo, cerca de Hamen Zait". Dès le début du XIVe siècle, dans un document de 1303[6], des maisons sont dites près de *Hamet Zeit*. En 1377[7], des maisons, qui jouxtent celles de Yuçaf Abengoza, des héritiers de Sulema Abençaçon, les *solares* du bain de *Zeit*[8] et les rues, sont vendues à Pedro González de Mendoza. Dans un document de 1408[9], il est précisé que les maisons d'Abraham candelero, qui sont démolies, jouxtent le bain de Hamanzeyte, cette indication, reportée dans le *Libro de la cuenta del refitor* de 1411-1412[10], ne figure plus dans le livre de 1443[11].

---

3 J. Passini. Plan parcellaire et urbanistique islamique au Moyen Age. *Le Moyen Age, Revue d'Histoire et de Philologie*, 1, 1993, t. XCIX (5è s., t. 7): 27-39.

4 C. Delgado Valero. 1986. *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*. Caja de Toledo, págs. 392-394: "El baño del Zeit aparece mencionado en fecha relativamente temprana, en 1168..."

5 P. León Tello. 1979. *Judíos de Toledo*. t. I: *Estudio histórico y colección documental*. t. II: *Inventario cronologico de documentos*. C.S.I.C., Madrid. t. II: Doc. 282.

6 P. León Tello. 1979. op. cit. Doc. 308: "carta de dote...concede entre otros bienes, dos casas que son tenería en la judería, cerca de Hamet Zeyt..."

7 P. León Tello. 1979. *op. cit.* Doc. 581.

8 Ce dernier document conduit à penser, que le bain était détruit à cette date, comme le suggèrait aussi Delgado Valero, *op. cit.*, págs. 393: "Todo parece indicar que a partir de la segunda mitad del siglo XIV el baño no debía funcionar o se hallaba en los últimos momentos de su existencia".

9 P. León Tello. 1979. *op. cit.* Doc. 700: "Abraham candelero tenía unas casas censuales, cda anno por 20 mrvs, es muerto e la casa derribada; este solar ainde vaño de Hamanzeyte."

10 P. León Tello. 1979. *op. cit.* Doc. 714.

11 P. León Tello. 1979. *op. cit.* Doc. 811.

Dans la seconde moitié du XIVe siècle, le Livre du refitor[12] de 1354 indique que le chapitre de la cathédrale possède dans le quartier de Hamanzeid une maison, occupée par *Abraham candelero*; elle est en ruine en 1372[13]. Dans le *Livre du refitor* de 1394-1395[14], il est indiqué que "don Mosé Abzaradiel tiene casas censales". Les maisons de Mosé, achetées, en 1460[15], par Salomon Cohen et payées par doña Aljohar[16], sa femme, sont situées face aux maisons du marquis de Villena, et jouxtent les maisons de Yuçaf Fouquinera et celles de la duchesse. Doña Aljohar les vend en 1494-1495 avec l'autorisation[17] du chapitre.

Revenons sur les propriétaires des maisons vendues en 1377[18] à Pedro González de Mendoza. Il s'agit de Teresa, fille de don García Fernandez Barroso, qui a reçu cette maison de son beau-frère Juan García de Toledo, évêque de Badajoz. Cette donation de "...las casas que le había dado el rey en Toledo, pertenecientes a don Mayr, hijo de Semuel el Leví, en la judería de

12 P. León Tello, 1979. *op. cit.* Doc. 496.

13 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 571.

14 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 634.

15 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 946: "Alfonso Sánchez, sedero, comunico al cabildo en nombre de Inés Alvarez, mujer de Fernán Alvarez de Alarcón, escribano del rey, que quería vender unas casas en Hamanzeyte, en la judería, colación de Santo Tomé, fronteras a las casas del marqués de Villena, que lindan con casas de Yuçaf Fouquinera y con casas llamadas de la Duquesa...". Cette information est recopiée dans les documents 965 (años 1461, 1462, 1463) et 1030 (año 1466).

16 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 1244 (1478): "casas que fueron de Mosé... las compró Salomon Cohen, judío de Toledo. Pagó doña Aljohar, mujer de Salomon Cohen."

17 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 1696: "Las casas que tenía doña Aljohar, mujer de Salomon Cohen, en 4 de junio de 1492 años, el cabildo dio licencia a la dicha doña Aljohar parra vender estas casas al jurado Ferrando de la Figuera, con cargo de 80 mrs. de tributo."

18 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 581: "Teresa, hija de don García Fernández Barroso, vende a Pedro González de Mendoza, mayordomo del infante don Juan, unas casas en Toledo, e, la judería, que fueron de don Zulema Abençzdoc y después de Semuel el Leví, su hijo, e tienense con casas de don Yuçaf Abengoza, con casas de herrederos de don Culema Abençaçon, con casa de don Abrahem e don Culeman Abenarroyo e con solares de Haman Zeyde e con las calles".

Toledo" a été confirmée, en 1371[19], par le roi Enrique II. Autrement dit, la maison, jouxtant les *solares* d'Haman Zeyde, que Pedro González de Mendoza achète en 1377[20] a appartenu à Samuel Leví, trésorier du roi Pedro I[21]. Elle est transmise à la petite fille de Pedro González de Mendoza, Aldoça de Mendoza, duchesse de Arjona, connue plus tard sous le nom de *Duquesa vieja*[22]. A la mort de celle-ci, en 1435, elle passe à son frère Yñigo Lopez de Mendoza, Marquis de Santillano.

Dans les documents évoqués jusqu'ici, il n'est pas fait mention de l'existence de la place de la *Duquesa vieja*, qui figure, par contre, dans des documents, de la seconde moitié du XVe siècle, sous la rubrique *Santo Tomé*. Le signataire d'un contrat de 1466[23] occupe, en effet, deux entrepôts dont les portes ouvrent, par un petit escalier, à la place "dite de la Duchesse". En 1493[24], le propriétaire de ces entrepôts "... que tienen una escalera que disen de la Duquesa" les a vendus au chapitre. Ces mêmes entrepôts "que tienen una puerta de escalera que sale a la plaça de la duquesa" sont loués en 1494-1495[25].

---

19 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 567: "Enrique II confirma a Teresa García la donación que le había hecho Juan García de Toledo, obispo de Badajoz, su cuñado, de las casas que le había dado el rey en Toledo, pertenecientes a don Mayr, hijo de Semuel el Leví, en la judería de Toledo."

20 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 581.

21 P. León Tello, *op. cit.*, t. I. p. 161 et note 63.

22 "Llamarse de la Duquesa vieja, fue para diferenciarla de otra Duquesa de Arjona, mujer de don Fadrique de Aragon... a quien el Rey don Juan el segundo dio a Arjona, con título de Duque..." P. de Salazar y Mendoza. 1603. *Chrónico de el Cardenal Don Juan de Tavera*, pág. 242.

23 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 1030 (1466) Toledo, Cat. obra y fabrica, libro 953, Fol. 95: "El cabildo tenía... a censo Yuçaf Abudaharan... en dos almagías que se mandan por su puerta que sale a la plaça que disen de la Duquesa, por una escaleruela, las quales vienen sobre un lagar de sus casas."

24 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 1623 (1493): "Las cámeras y almacería que el cabildo compró de don Davy Abudarán que tienen una escalera que dicen de la Duquesa, en 13 de enero de 1493 años...".

25 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 1696 (1494-1495).

Au début du XVIe siècle, les maisons dites de la *Duquesa vieja* s'étendaient[26], depuis le *Peso del Carbon* jusque l'église *san Benito*[27], et couvraient un *solar* suffisamment ample pour avoir été proposées au Cardinal de Tavera, comme site possible à la réalisation d'un hôpital. Une grande partie de ces maisons se situe contre la place du Marqués de Villena: "cae la mayor parte de ellas sobre la Plaza del Marques de Villena", les maisons de la duchesse et celles du marquis sont séparées par une rue: "cuyas casas estan muy cerca, a calle en medio".

Quant au Marquis de Villena, il devait posséder outre une maison principale, un grand nombre de petites maisons, l'une d'elles, louée[28] entre 1520 et 1534 à Pedro de Porras, était située sur la place de San Benito, face à la synagogue de Samuel Leví et jouxtait les maisons principales. Celles-ci ont été louées par Dominico Theotocópuli (El Greco)[29] en 1585, 1604, 1610. A cette époque, elles n'étaient pas en très bon état, cependant elles figurent encore, dans la paroisse de Santo Tomé[30], au début du XVIIe siècle, comme "casa muy principales" du Marquis de Villena.

26 P. de Salazar y Mendoza, *op. cit.* págs. 238-243: Parmi les sites que l'on propose au Cardenal Tavera pour la fondation de l'hôpital "...Tambien le propusieron en la Parroquia de santo Thome las casas de la Duquesa vieja, que occupa un gran trecho, porque son muy espaciosas. Estiendense desde el Peño de el Carbon, hasta san Benito, y cae la mayor parte de ellas sobre la plaza de el Marques de Villena, cuyas casas esta muy cerca, a calle en medio". F. Marías 1983-1986. *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-1631).* Madrid: Inst. Provincial y Est. Toledanos, 4 v. III, pág. 250: "El Hospital de San Juan Bautista o Tavera fue ideado por el Cardenal Tavera a fines de la década de 1530... Elegido el solar extramuros de la ciudad imperial... logró la cesión del terreno por parte del ayuntamiento toledano el 31 de diciembre de 1540."

27 "La antigua sinagoga, conocida desde la expulsión de los judíos con los nombres de San Benito y el Tránsito de Nuestra Señora." J. López de Ayala y Álvarez de Toledo, Conde de Cedillo, 1901. *Toledo en el siglo XVI después del vencimiento de las comunidades.* Madrid. pág. 157.

28 A.H.P.T., lib. 1238, fol. 60 publié par J.-C. Gómez-Menor. 1982. Miscelanea toledana (1520-1534). *Anales Toledanos* XIV: 155-173, pág. 163: "unas casas que son del marqués de Villena mi señor a la plaçuela de San Benito... que alindan con casas principales del dicho señor marqués de Villena..."

29 F. de Borja de San Román y Fernández, *El Greco en Toledo o Nuevas investigaciones acerca de la vida y obras de Dominico Theotocópuli.* Madrid. 1910, págs. 95-110, Cap. VII. Dónde vivió el Greco en Toledo y Apéndice: Doc. 7 (10 de septiembre de 1585), Doc. 23 (5 de agosto de 1604) et Doc. 31 (3 de junio de 1610).

30 Pisa, *Historia*: libro I, cap. XIX, folio XXX, 1905, cité par J. López de Ayala y Álvarez de Toledo, Conde de Cedillo, 1901. *op. cit.*, págs. 155-161.

L'analyse précédente des textes conduit à souligner les points suivants:

1. Il existait au XIIe siècle un bain appelé bain *de Zeit*, contre lequel s'élevaient, au début du XIIIe siècle, les maisons d'*Abraham el candelero* et vers lequel un chemin descendait de l'*adarve de Algonderí*, à la fin du XIIIe siècle[31]. Le bain de Zeit, tombé vraisemblablement en ruines vers 1377[32], l'est sûrement en 1415. Le quartier, où se situait le bain *de Zeit*, porte le nom de quartier du bain Zeit (*Hammen Zeit*).

2. La première maison du patrimoine d'Aldonça de Mendoza, duchesse d'Arjona, achetée dans le quartier de *Hamanzeyte* en 1377, a appartenu à Samuel Leví, puis à son fils ; elle jouxtait le *solar* du *bain de Zeit*. Un siècle plus tard, les maisons de la duchesse font face à celles du marquis de Villena, séparées, seulement de ces dernières par une rue. Elles surplombent la place, dite *del Marqués de Villena* (aujourd'hui de *los Alamillos*). Des entrepôts s'ouvrent sur cette place, par l'intermédiaire de petits escaliers.

3. Dans la première moitié du XVIe siècle, la place de la *Duquesa* prend le nom de place du Marquis de Villena, ce qui laisse à penser que parmi les édifices donnant sur la place, certains appartiennent désormais au Marquis. Celui-ci a peut-être acheté une partie des biens anciens de la *Duquesa*, unissant les deux édifices par le *cobertizo* représenté par Arroyo Palomeque. Il possédait au moins une maison face à la synagogue de Samuel Leví (désignée alors sous le nom d'église san Benito).

Les étapes de l'évolution du quartier qui nous intéresse, peuvent se résumer comme suit. Première étape: le bain de Zeit y joue un rôle déterminant jusqu'à la seconde moitié du XIVe siècle, et le quartier porte le nom d'*Hamanzeit* jusqu'au milieu du XVe siècle. Seconde étape: la place de la *Duquesa* dont les maisons s'élèvent contre le bain de Zeit, sert de référence, au XVe siècle. Troisième étape: à partir du début du XVIe siècle, le quartier

31 P. León Tello, *op. cit.* Doc. 266 (1294): "El aguacil y alcalde don Juan García reclama contra el judio Abusuleiman ben Abulhasán Salih ben Alcahil, una deuda... una casa almacería y tienda que tenía el deudor en el arrabal de los judíos, barrio del baño del Zeid, lindante con casas de herederos de Abuishac ben Arroyo, con casa de rabí Musa ben Muel y con el camino que baja desde el adarve de Algonderí al baño de Zeid".

32 C. Delgado Valero, *op. cit.* pág. 393: "Debío funcionar hasta finales del siglo XIV o comienzos del siglo XV ya que en 1411-1412 se les constata como derribados..."

d'*Hamanzeit* n'est plus mentionné dans les textes, qui indiquent comme référence la place du Marqués de Villena. Le passage de la seconde à la troisième étape est peu documenté. Les changements de propriétaires intervenus, sans nul doute, à la fin du XV^è siècle, ne nous sont pas connus, d'où la difficulté à définir avec certitude l'étendue des biens du marquis de Villena dans le quartier de *Hamanzeit*.

II. DONNÉES CARTOGRAPHIQUES

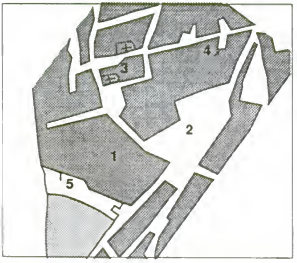
Outre le cadastre, réalisé dans la seconde moitié du XX^è siècle, nous utilisons le plan du Greco, la représentation en trois dimensions de Arroyo Palomeque, et la gravure de Pizarro. Aucun de ces plans, postérieurs au XV^è siècle, ne mentionne ni le bain de Zeit, ni le quartier d'Hamanzeit.

II.1. Le plan du Greco

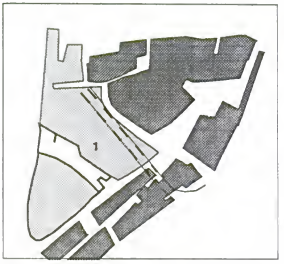
Le plan dit du Greco date, vraisemblablement, du premier quart du XVII^è siècle. Dans l'ancien quartier de Hamanzeit, les éléments nommés sont les "casas principales" du Marquis de Villena[33], la *plaza del Marqués*, l'église San Benito (synagogue construite par Samuel Levi, trésorier du roi Pedro I) (Figure 1a). On note dans le quartier de *el Tránsito* un petit *adarve*. La représentation de la muraille est très réduite comme dans l'ensemble du plan de la ville, son tracé, rectiligne, ne prend pas en compte le *torreon* encore visible aujourd'hui. En réalisant le redressement du plan du Greco sur cadastre (Figure 1b), nous sommes conduit à conclure, en accord avec San Román[34] que les maisons principales du Marquis de Villena occupaient une partie de ce qui est aujourd'hui le "paseo del Tránsito".

33 F. de Borja de San Román y Fernández, *op. cit.* págs. 95-110, Cap. VII, Donde vivió el Greco en Toledo. San Román écrit que "sí hay algo en él que esté retratado con toda fidelidad ha de ser el barrio en que vivía Dominico Theotocópuli y más todavía, la misma casa por él habitada", c'est-à-dire la maison du Marquis de Villena.

34 F. de B. de San Román y Fernández F. de B. de 1910. *op. cit.*



1a. Plan du Greco.
1. "casas principales" du Marqués de Villena; 2. *Plaza del Marqués*; 3. Eglise San Benito; 4. *Adarve*; 5. Muraille.



1b. Le plan du Greco redressé sur le cadastre actuel.
1. Les "casas principales" du Marqués de Villena sont sous le "paseo del Tránsito"
= = = *calle del Tránsito*

0 50m

FIGURE 1. *Plan du Greco et cadastre actuel.*

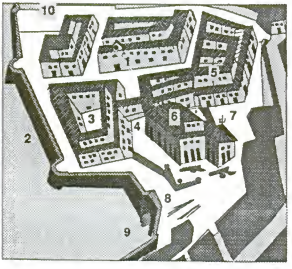


FIGURE 2. *Vue axonométrique de Palomeque. 1. Eglise "el Tránsito"; 2. Muraille; 3. Ilot à trois niveaux (*casas principales del Marqués de Villena*); 4. Passage couvert (*cobertizo*); 5. Ilot nord d'habitation; 6. Ilot est à "*portales*"; 7.* Plaza del Marqués de Villena *(1538); 8. Cuesta (1538); 9. Porte (*alportiel*); 10.* Calle del Horno.

FIGURE 3. *Gravure de Pizarro (1852) d'après Porres (1988).*

II.2. La vue axonométrique de Arroyo Palomeque[35]

La vue axonométrique a été réalisée par Arroyo Palomeque environ un siècle plus tard que le plan du Greco. Le quartier qui nous occupe, inclut l'église[36] légendée "el tránsito" par Arroyo Palomeque (Figure 2). De l'extérieur à l'intérieur du quartier, Arroyo Palomeque a représenté successivement la muraille, un îlot de trois niveaux[37] qu'un muret prolonge en direction de l'est

35 Cette vue axonométrique a fait l'objet d'une analyse, en 1992, par J. Porres Martín-Cleto, R. J. del Cerro Malagón, J. L. Isabel Sánchez: *Panoramica de Toledo de Arroyo Palomeque*. I.P.I.E.T., Serie II. Vestigios del pasado, Núm. 14: 61 págs. Ces auteurs supposent que cette oeuvre a été réalisée entre les années 1718 et 1721.

36 J. Porres Martín-Cleto, R. J. del Cerro Malagón, J. L. Isabel Sánchez, *op. cit.* pág. 35: el tránsito. "Vemos su puerta actual, su espadaña y un cimborio o cúpula... Lo más interesante de este paraje, desde el punto de visa viario, es el paseo que lleva el nombre de la sinagoga de Samuel Leví; aparece en él la vivienda auténtica del Greco, con un extenso patio interior y dos plantas".

37 Cet îlot correspond à la maison du Marquis de Villena, voir à ce sujet la planche 496, pág. 1449, t. III, J. Porres Martín-Cleto. 1988, 3 ed. *Historia de las calles de Toledo*, 3 t.: "La casa del marqués de Villena hacia 1700, unida con un cobertizo a la actual "a la Casa del Greco" según la panorámica de Arroyo Palomeque".

tandis qu'au nord un passage couvert (*cobertizo*) l'unit à un ensemble de deux îlots orthogonaux. Arroyo Palomeque a traité l'îlot nord comme un îlot d'habitation, et l'îlot est d'une manière inhabituelle et unique dans l'ensemble du plan de la ville. Cet îlot apparaît formé d'une part d'un petit édifice quadrangulaire, surmontée d'une croix, d'autre part d'un corps de bâtiment, rehaussé d'un *sobrado*. L'îlot est montre, sur les deux faces visibles, des *portales* d'une hauteur équivalente à deux niveaux. Les *portales* du petit édifice quadrangulaire soulignent la pente du terrain. Au nord du quartier de *el Tránsito*, Arroyo Palomeque a figuré, à l'intérieur et à l'extérieur de la muraille, la sortie vers le Tage des eaux de pluie, qui descendaient avant le XVIe siècle par la voie naturelle de descente des eaux à savoir l'ancienne *calle del Horno*, aujourd'hui *calle de San Juan de Dios*. En effet, la relecture du texte de 1538[38], trouvé par le Comte de Cedillo dans les Archives municipales de Toledo, permet de préciser que la *calle del Horno* représentait une voie ancienne de descente des eaux antérieure à la *plazuela del Marqués de Villena* et la *cuesta*. Cette voie plus récente est indiquée par un double grisé en direction de la porte dite *alportiel*. La muraille, quant à elle, montre un *torreon* et un "entrante considerable" comme l'écrit Porres et al[39].

La comparaison de l'axonométrie de Arroyo Palomeque au plan du Greco, montre que la maison du Marqués est reliée, au moins au début du XVIIIe siècle, par un passage couvert (Figure 2) à un édifice à grands portales. Si cet édifice a vraiment existé, quelle évolution a-t-il subi ultérieurement ? A cette question, la gravure de Pizarro (Figure 3) reproduite par Porres[40] nous offre une réponse partielle. Elle démontre l'existence de l'édifice représenté par Arroyo Palomeque, certes dans un état de destruction partielle avancée (Figure 4). En 1852, en effet, des *portales* sud et est de l'édifice principal ont disparu,

38 AMT: A.S. 305. Ce texte a été découvert par J. López de Ayala y Álvarez de Toledo, Conde de Cedillo, 1901. *op. cit.*, pág. 159, limitée au résumé du document, l'interprétation proposée, reprise par la suite, a entraîné une confusion entre la "calle del Horno" et la rue passant par la "plazuela del Marqués". La transcription du texte, réalisée par J.-P. Molénat (Appendice 1), fait, au contraire, apparaître l'existence de deux voies d'écoulement des eaux depuis l'église santo Tomé: l'une, ancienne, par la "calle del Horno", l'autre en cours de réalisation, en 1538, par la "plazuela del Marqués" et la "cuesta".

39 Porres *et al.*, *op. cit.* "La muralla forma aquí un entrante considerable para adaptarse a la vaguada (callejón del Horno, se llamaba entonces) que perforaba aquella por la puerta de Alportel, dando acceso al río".

40 J. Porres Martín-Cleto, *op. cit.* t. III, pág. 1450: Lámina 497, Ruinas de la "Casa del Greco" en 1852 (Dib. de Pizarro).

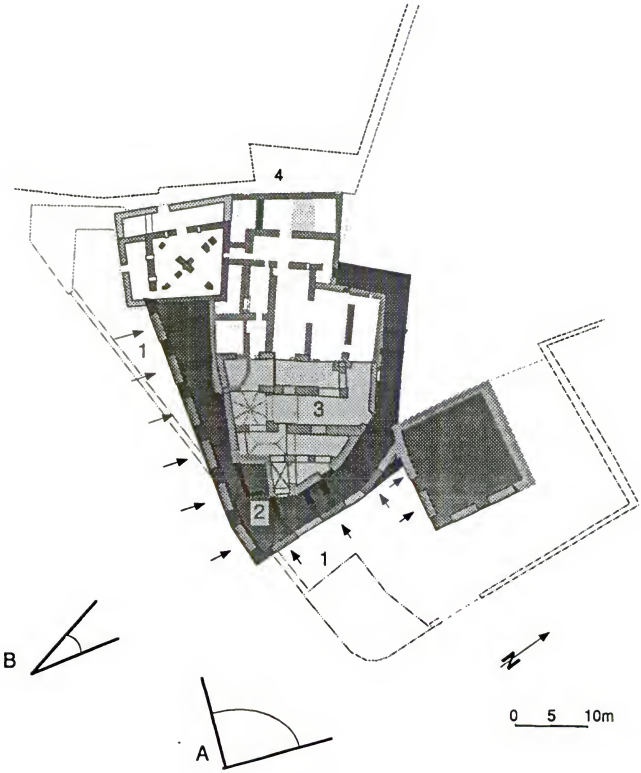


FIGURE 4. *Essai de restitution du plan de l'édifice à* "portales", *représenté au XVIIIè siècle par Arroyo Palomeque. A. Angle de vue de l'axonométrie de Palomeque. B. Angle de vue de la gravure de Pizarro. 1.* Portales *existant au XVIIIe siécle; 2. Murs de contrefort visibles sur la gravure de Pizarro (1852); 3.* Sótanos*; 4. Calle Samuel Leví*
- - - - - Limite de l'actuel jardin du Greco.

il n'en subsiste que les arrachements représentés dans la partie supérieure de la gravure. Par contre, le *portal* nord persiste, au moins partiellement, le graveur en a dessiné l'arc supérieur outrepassé. En façade, il reste deux murs de contreforts. Le troisième niveau et le *sobrado* de l'édifice semblent avoir totalement disparu. Quant au petit édifice quadrangulaire adjacent, il est réduit à un arc. L'état de délabrement de ces édifices sera noté, quarante ans plus tard, par Palazuelo[41]. Soulignons que l'angle de vue choisi par Pizarro lui permettait de voir en arrière plan, quelques maisons de la rue de San Juan de Dios, encore observables aujourd'hui.

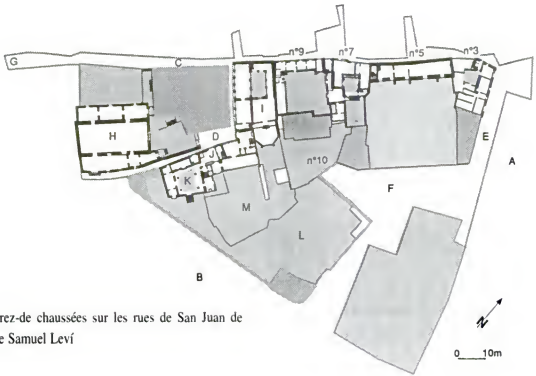
L'analyse du plan du Greco, de la vue axonométrique de Arroyo Palomeque et de la gravure de Pizarro conduit à conclure, que l'ancien quartier de Hamanzeit était limité d'une part à l'ouest, au moins avant le premier quart du XVIe siècle, par une voie naturelle de descente des eaux, la *calle del horno*, d'autre part au sud-est par une profonde *vaguada* et une *cuesta*. Le patrimoine du marquis de Villena, dans ce quartier, comprenait, au moins à la fin du XVIe siècle, une maison, proche de la muraille, située au sud-est. Ces conclusions confortent les données textuelles. La maison proche de la muraille, sans doute déjà en fort mauvais état, a été recouverte, dans la seconde moitié du XIXe siècle, par le remplissage du *Paseo del Tránsito*[42]. Il existait, par ailleurs, un grand édifice à *portales* sur lequel les textes n'apportent aucune information.

III. LES DONNÉES MATÉRIELLES

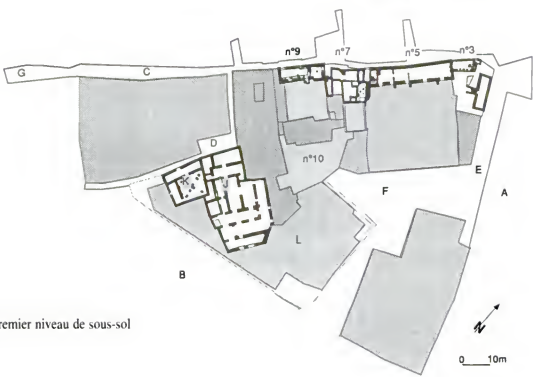
Ce qui reste du quartier d'Hamanzeit se réduit actuellement à un îlot (Figure 5) qui s'étend de la place *del Conde* au *Paseo del Tránsito* et que limitent les *calles de San Juan de Dios*, de *Samuel Leví*, la place et la rue *de los Alamillos*. La rue de San Juan de Dios (ancienne *calle del horno*) descend

41 Palazuelos El Vizconde de, *Toledo Guía artístico-práctica*. Toledo. 1890, págs. 578-579, Palacio del marqués de Villena: "Lo que hoy se conserva está reducido à algunos sólidos muros de ladrillo que sustentan varios arcos y bóvedas de lo mismo y dan entrada à departamentos subterraneos: todo ello en estado de deterioro. Hace algunos años eran estas ruinas albergue de gente pobre, y hoy con mejor acuerdo están desalojadas por disposición municipal y cerrada la puerta de su ingreso".

42 Le paseo del Tránsito est représenté dans les plans de Coello (1858) et Reynoso (1882). J. Porres Martín-Cleto 1989. *Op. cit.* Plano NE11: Toledo levantado y publicado por D. Francisco Coello, D. Maximiano Hijon, Madrid, 1858. Plano n° 12: plano de Reynoso.



5.1. Les rez-de chaussées sur les rues de San Juan de Dios et de Samuel Leví



5.2. Le premier niveau de sous-sol

FIGURE 5. *Le quartier d'Hamanzeit dans la seconde moitié du XXe siècle. A. Plaza del Conde; B. Paseo del Tránsito; C. Calle de San Juan de Dios; D. Calle de Samuel Leví; E. Calle de los Alamillos; F. Plaza de los Alamillos; G. Paseo de los Precipicios; H. Sinagoga del Tránsito; I. Museo del Greco; J. Casa del Greco; K. Casa patio (actuellement incluse dans la maison du Greco); L. Jardines bajos del Greco; M. Jardines altos del Greco.*

en pente douce vers le *Paseo de los Precipicios*, tandis que la *calle de los Alamillos* suit une pente plus forte en direction du *Paseo del Tránsito,* laissant sur sa droite la *Plaza de los Alamillos*. La synagogue du Tránsito est séparée de cet îlot par la rue Samuel Levi. Nous nous proposons de décrire d'une part l'état actuel des maisons[43] et des édifices[44] sur les rues de San Juan de Dios et de Samuel Levi, tout en rappelant l'état ou l'occupation au début du siècle et dans le dernier quart du XVIIIe siècle, d'autre part les restes d'un bain conservé partiellement au n° 9 de la rue de San Juan de Dios.

III.1. Les maisons dans leur état actuel[45]

Calle de San Juan de Dios:

Actuellement les façades des maisons ouvrent sur la *calle de San Juan de Dios* tandis que sur la *Plaza de los Alamillos* en contrebas persistent des *corrals* ou des entrepôts. Au nombre de ces derniers, figurent ceux du chapitre de la cathédrale, occupés par *Obra et Fabrica* qui existaient déjà comme tels en 1778[46]. Les parcelles, perpendiculaires à la *calle de San Juan de Dios* (l'ancienne *calle del Horno*), montrent une largeur sur rue comprise entre 15 et 20 m.

Lors de la reconstruction de la maison n° 3[47], au cours de la seconde moitié du XXe siècle, le *patio* ancien a été transformé en local commercial.

L'édifice construit, au XVIIIe siècle, au n° 5 de la rue de San Juan de Dios, a réuni deux parcelles anciennes, que séparaient jusque là un petit *adarve* figuré sur le plan du Greco (Figure 1). Une grande nef voûtée plein cintre occupe le sous-sol de l'édifice qui accède, à l'arrière, au rez-de-chaussée sur un grand *corral*; le premier niveau[48] ouvre à la rue de San Juan de Dios.

---

43 Nous remercions les propriétaires des maisons de la rue San Juan de Dios, et particulièrement de la maison n° 9, qui nous ont permis d'effectuer les mesures des pièces mentionnées dans cet article.

44 La directrice du Musée du Greco nous a autorisé à visiter les caves de la maison du Greco, qu'elle trouve ici l'expression de notre reconnaissance.

45 Les plans des maisons n° 5, 7, et 9 de la rue San Juan de Dios proviennent de l'*Archivo de la Consejería de Educación y Cultura.*

46 AMT n° 147, 1778: Descripción de casas del vecindario de Toledo. Sur la "calle de los Alamillos", on note "Almacén de Obra y Fábrica et Tahona de la dicha obra (esquina)".

47 Nous remercions l'architecte José Luis Montero qui nous a prêté les plans réalisés avant la réhabilitation de cette maison.

48 J. Porres Martín-Cleto, 1983, *op. cit.*: págs. 45-46.

FIGURE 6. *Maison n° 9* calle de San Juan de Dios: patio de luces.

La maison n° 7, bien que modifiée, conserve les structures anciennes des murs porteurs. Les sous-sol des maisons n° 5 et 7 de la rue de *San Juan de Dios*, ne sont pas jointifs (Figure 5) un espace, aujourd'hui comblé, les séparent. La cave de la maison n° 7 ouvrait sur cet espace par un petit *zaguán*. Cet espace semble donc correspondre à un *adarve* privatisé avant le XX^è^ siècle. Contre la maison n° 7, s'élève une boutique étroite, que prolonge une pièce voûtée, longue et tout aussi étroite que la précédente, à laquelle on accède en descendant par plusieurs marches hautes. La boutique et la pièce voûtée occupent l'espace d'un *callejón* qui desservait le sous-sol de la maison n° 9[49] et, se continuant en direction de la *plaza de los Alamillos* (Figure 5), aboutissait au niveau de la maison n° 10 de cette place. Cette dernière maison, qui apparaît neuve au début du XX^è^ siècle, s'effondre aujourd'hui partiellement, précisément au niveau du *callejón*. L'entresol au-dessus de la boutique appartient à la maison n° 7, la pièce au-dessus de la cave voûtée à la maison

49 La maison n° 9 est encore connue de certains tolédans comme "casa del arropero". Amador de los Ríos écrit, en 1905, qu'il demeurait dans la cave du n° 9, un fabriquant de moût, appelé et connu sous le sobriquet "del arropero". R. Amador de los Ríos y Villalta. 1905. *Monumentos arquitectónicos de España. Toledo.* Madrid, pág. 407.

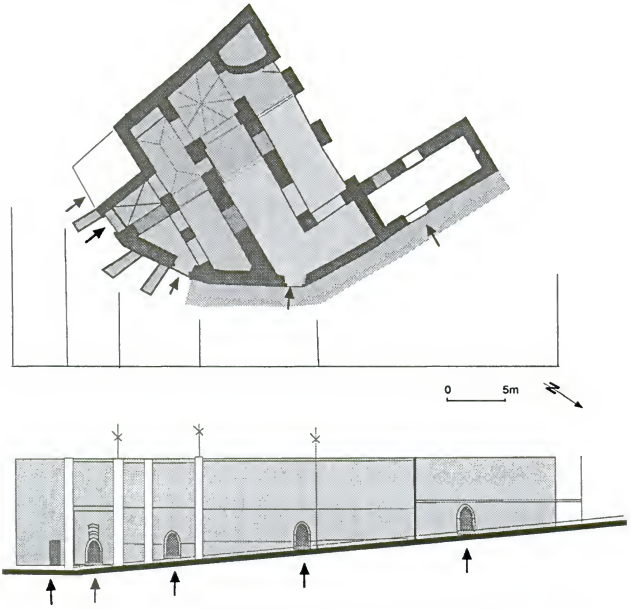


FIGURE 7. *Deuxième sous-sol de la maison du Greco: plan et essai de restitution du développé de la rue à portal, au nord du sous-sol.*

n° 9. L'ancien *callejón* a été privatisé contre la rue de *San Juan de Dios* par la maison n° 7, plus loin par la maison n° 10 de la *plaza de los Alamillos* qui s'enfonce comme un coin entre les maisons n° 7 et 9 de la *calle de San Juan de Dios*. Un fragment du *callejón*, qui descend à deux niveaux sous le rez-de-chaussée, sert de *patio de luces* (Figure 6) et éclaire les pièces du rez-de-chaussée de la maison n° 9 et les deux niveaux inférieurs de la maison n° 10. Si l'on regarde attentivement les plans du sous-sol et du rez-de-chaussée de la maison n° 9 (Figure 5), on observe que la cave est moins longue que le rez-de-chaussée. Cette différence entre les deux niveaux correspond à l'espace

d'un *callejón*, qui desservait probablement la maison suivante. Il se prolongeait en direction de la *plaza de los Alamillos*. Un toit allongé et étroit persiste à son endroit sur la parcelle du n° 10 de la dite Place, qui l'a absorbé.

Calle de Samuel Leví:

Contre la maison n° 9 de la *calle de San Juan de Dios* s'élève le musée du Greco, édifié par le marquis de la Vega-Inclan à partir de 1907, sur une parcelle en forme de L, vide en 1858[50]. L'édifice, qui jouxtait la parcelle en L porte désormais le nom de Maison du Greco. On y rentre en franchissant une porte en granite, de la fin du XV^è siècle[51], dont Amador de los Ríos[52] soulignait, en 1905, l'existence, et que l'on voit nommée, au XVIII^è siècle[53], comme *puerta falsa*. La maison du Greco inclut, à droite en entrant, une maison à *patio*, très transformée, dont les restes de la porte d'entrée ont été mis à jour lors de la restauration récente de la façade de la maison du Greco. L'existence d'une porte sur la rue Samuel Levi traduit l'indépendance de cette maison par rapport au corps précédent (*puerta de granito y zaguan*). En 1778[54], cette maison appartenait au chapitre de la cathédrale. Avant les récentes transformations de la maison du Greco, une rampe descendait à la cave de la maison à *patio*, constituée (Figure 5), sous le *patio* d'une salle trapézoïdale de 8.50m*8.15m, sous les *palacios* sud et ouest de deux salles voûtées de 5.90m*2.40m et 6.44m*7.44m. La voûte plein cintre de la salle trapézoïdale s'appuie sur un pilier central. Cette structure, que l'on peut dater du XIV^è siècle, soutenait le sol du *patio* quadrangulaire de la maison. Il s'y est ajouté un ensemble de colonnes et de pilastres qui supporte les *portales* édifiés au-delà du XIV^è siècle. Conjointement une porte aurait été ouverte, dans le mur nord, sous le *zaguán*, mettant en communication le sous-sol de cette maison avec celui de la maison voisine.

A l'arrière de l'actuelle maison du Greco s'étend un jardin qui ouvre sur la *calle de los Alamillos*. Du jardin, on pénètre dans le sous-sol de la maison

50 Plan du Coello 1858, J. Porres Martín-Cleto. 1989. *op. cit.*: plano 11.

51 F. J. Aranda Pérez. Tipología de la portada civil toledana del gótico-mudéjar al "plateresco" (siglos XIV al XVI): Una tipología estable. *Beresit*, 2, 1988: 37-63, pág. 46 et pág. 53. L'auteur place la porte du "Cjón /. Samuel Leví, s/n Casa del Greco" dans le "modelo más clásico de portadas, gótico-mudéjar que se sitúan entre los años finales del siglo XV y el primer cuarto del XVI".

52 R. Amador de los Ríos, *op. cit.*

53 AMT, 1778, n° 147.

54 AMT, n° 147, 1778, *op. cit.*

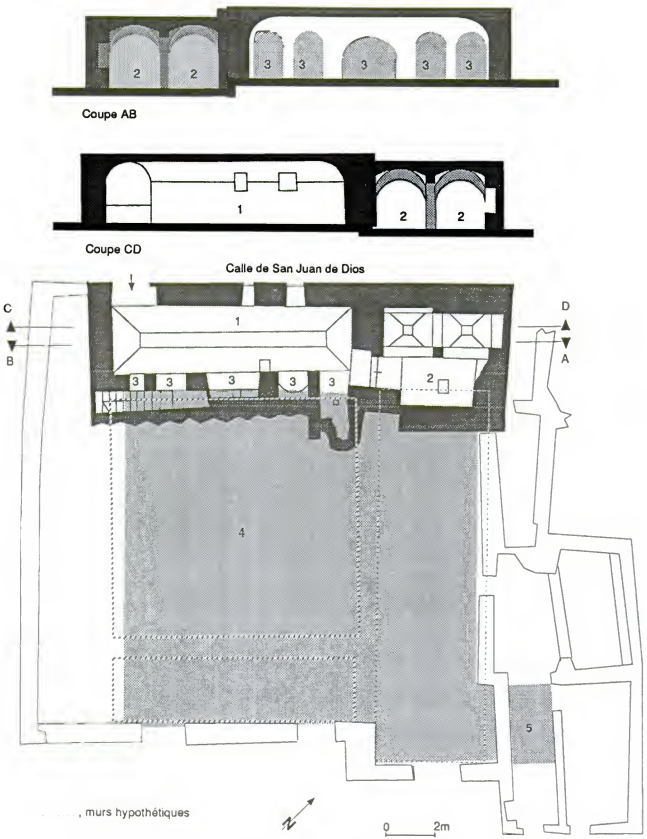


FIGURE 8. *Maison n° 9 rue de* San Juan de Dios: *plan actuel du sous-sol.*
1. salle longue; 2. salle à alcoves; 3. ouverture;
4. projection du plan du patio*; 5.* patio de luces.

du Greco par une porte voûtée et quelques marches. Le sous-sol offre une structure complexe composée, d'au moins, deux niveaux superposés et trois ensembles juxtaposés (Figures 4 et 5). Le mur nord du deuxième sous-sol (Figures 7) présente quatre portes distribuées à des niveaux différents. La restitution de la vue extérieure de ce mur conduit à proposer l'existence d'un passage semi-couvert obscur, en pente, sur lequel ouvraient les portes du deuxième sous-sol. Ce passage paraît correspondre au *portal* nord de l'édifice représenté successivement par Palomeque et Pizarro (Figures 2 et 3).

Les observations réalisées au cours de l'analyse des maisons du quartier d'*Hamanzeit*, dans leur état actuel, montrent la persistance dans le parcellaire d'un réseau d'*adarves* et de *callejon*es. Avant le XV^è^ siècle et peut-être plus tardivement, les *callejones* reliaient la *calle del Horno* à la *plaza de la Duquesa*, facilitant la sortie, vers cette place, des *corrales* situés à l'arrière des maisons principales. L'entrée principale aux maisons de la *calle del Horno* se faisait, sans doute, par les *adarves,* dont au moins l'une d'entre elles, représenté sur le plan du Greco fonctionnait encore au début du XVII^è^ siècle. Les restes de l'édifice grandiose représenté par Arroyo Palomeque persistent dans les sous-sols de la maison du Greco.

III. 2. Le bain de la rue de San Juan de Dios

Au n° 9 de la rue de San Juan de Dios, une porte basse en façade ouvre dans la cave, dont on atteint le niveau du sol par une rampe. Actuellement, la cave comprend deux salles (Figure 8.) La première, longue de 9.90 m, large de 2.70 m et haute de 2.50 m, est voûtée en arc de cloître. Le mur, qui jouxte la rue, épais de 0.95 m, présente deux soupiraux. Dans le mur opposé, épais de 1.10 m, on observe du sud-ouest au nord-est: deux arcs surbaissés en brique, larges de 1.20 m et hauts de 1.95 m, qui ouvrent sur l'escalier intérieur; un arc haut de 1.80 m, large de 2.20 m, d'une profondeur de 1.10 m; un arc haut de 1.75 m, large de 1.35 m, profond de 1.25 m; enfin, une ouverture haute de 1.50 m, large de 1.15 m, et profonde de 1.20 m. Les voûtes et les murs sont construits en brique. La roche affleure largement dans l'angle nord-ouest de cette salle.

Dans le mur nord-est, épais de 1 m, un arc plein cintre en brique, donne accès à la seconde salle, plutôt rectangulaire, longue de 4.70 m et large de 4.30 m, située sous l'entrée de la maison. Au nord-ouest de cette salle, et sur toute sa largeur, deux alcôves (Figure 9), d'une profondeur de 1.40 m, sont

limitées par à un arc faiblement surbaisssé, s'appuyant sur un pilier commun. Les alcôves sont couvertes par une voûte en pendentifs à rangs de briques sur plan carré. Sur les arcs d'ouverture et les arcs intérieurs subsistent, par endroit, les restes d'un enduit décoratif. Ajoutons que deux arcs en quart de cercle, en forme de contrefort, étayent l'ensemble des deux alcôves, et que le plafond de la salle est couvert de poutres en bois. Un *tragaluz* éclaire cette partie de la cave, comme à la fin du XIXe siècle[55].

A l'issu de cette description, il importe de souligner la présence des structures architecturales médiévales suivantes:

1. Une salle longue voûtée en arc de cloître, qui conserve un mur percé de cinq ouvertures distribuées symétriquement dans le mur long,

2. Deux alcôves, jointives, couvertes de voûtes en pendentifs à rangs de briques sur plan carré.

Ces structures représentent les restes d'un ensemble architectural plus vaste qui, probablement abandonné à la fin du XVe siècle, et tombé par la suite en ruine, a été réaménagé et réutilisé. Le plan de symétrie perceptible dans le mur long de la première salle autorise à formuler l'hypothèse de l'existence d'une autre grande salle en direction sud-est. Ces deux salles communiquaient entre elles. La seconde salle a été remblayée soit volontairement, soit à la suite d'un effondrement. En ce qui concerne la salle à alcôves dont la forme est irrégulière, il paraît clair qu'elle a été tronquée, peut-être lors de la réappropriation de la cave. Antérieurement, il existait une salle plus longue parallèle au *callejón*, décrit plus haut entre les maisons n° 7 et 9.

Parmi les unités architecturales médiévales retrouvées dans Tolède, seuls les bains offrent à ce jour, au nombre de leurs éléments structuraux, deux alcôves jointives. Celles-ci occupent, le plus souvent, l'une des extrémités de la salle chaude[56]. L'existence de deux alcôves jointives nous conduit à considérer que l'ensemble précédemment décrit constitue les restes d'un bain. Les alcôves et la salle attenante, considérablement réduite aujourd'hui, correspondraient à la salle chaude, la salle longue représenterait soit un

55 R. Amador de los Ríos, *op. cit.* pág. 407.

56 J. Passini. Le bain du Pozo Amargo (Tolède). *Archéologie islamique*, 5, 1995: 35-46. J. Passini, J. M. Rojas Rodríguez-Malo y J. Ramón Villa 1997. Los baños extramuros de San Sebastián. *Al-Qantara*, vol. XVIII, Fasc. 1: 187-219.

FIGURE 9. *Sous-sol de la maison n° 9 rue de* San Juan de Dios: *alcôve à voûte en pendentifs.*

vestiaire, soit la salle froide. L'existence de l'eau en permanence dans le sous-sol de la *calle del Horno*[57], conforte cette interprétation.

Ce bain a-t-il été construit à l'époque islamique? Si l'on tente une comparaison avec les bains islamiques médiévaux, en particulier avec ceux qui sont connus à Tolède[58], une différence importante apparaît dans l'absence d'arcs outrepassés, et de voûte en berceau plein cintre ou de voûte d'arêtes outrepassée. Cette remarque conduit à considérer que ce bain n'est pas d'origine islamique, d'autant que les bains de type islamique du XIe siècle ne sont pas

57 Dans la cave de la maison de Bernaldino de Piña, située au-dessus de la place san Benito, une source naturelle est mentionnée en 1574. AMT 651. "Medidas de Santiuste (e) de otras perrochias", 18/3/1574), transcription J.-P. Molénat: "... estando unas casas que... son de Bernaldino de Piñaen la perrochia de Santo Tome, que alindan con casas ... y por delante don la plazuela que, caeençima de San Benito... luego se midio un sotano... en el cual ay una fuente manantial."

58 C. Delgado Valero, *op. cit.* págs. 356-418.

FIGURE 10. *Bain du sous-sol de la maison du Greco: voûte en pendentifs.*

connus, non plus, comme l'écrit Pavon Maldonado[59] pour présenter des voûtes en pendentifs (*bóveda vaída*) ou en arc de cloître. Cet auteur signale la présence de *bóveda vaída* dans les pièces d'angle du *tepidarium* des bains de la *judería* de Baza, elles sont à rangées circulaires, tandis que celles de la rue

59 B. Pavón Maldonado, *Tratado de arquitectura hispano-musulmana I. Agua (aljibes, puentes, qanats, acueductos, jardines, desagües de ciudades y fortalezas, ruedas hidráulicas, baños, corachas).* C.S.I.C., 1990, Madrid. págs. 345-348. Las bóvedas: "El tipo de bóveda más generalizada en el hammam era de medio cañón con su arranque de la base en voladizo, siguiendo el ejemplo de las bóvedas de los puentes islámicos... Excepcionalmente y por influencia de la arquitectura gótica se ven bovedillas de nervios cruzado en el tepidarium de nueve piezas de los baños de la judería de los baños de la judería de Zaragoza. ... La bóveda baída con hiladas circulares de ladrillos y concéntricas aparecen en las cuatro piezas cuadradas de ángulo del tepidarium de los baños de la judería de Baza...".

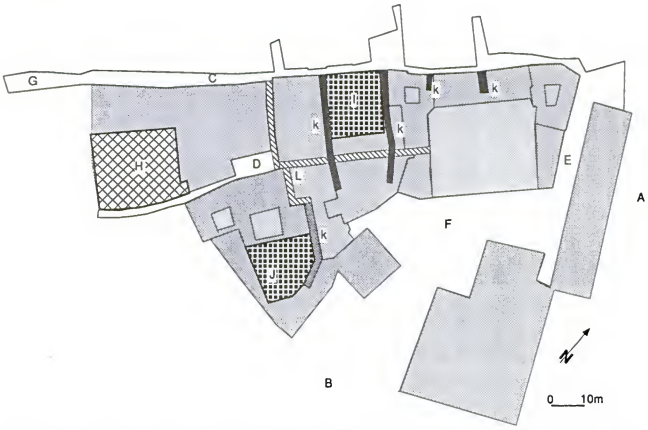


FIGURE 11. *Restitution de la partie haute du quartier d'*Hamanzeit *dans la seconde moitié du XIVe siècle.*

A. Plaza del Conde; B. Cuesta; C. Calle del Horno (San Juan de Dios); D. Calle de Samuel Leví; E. Calle de los Alamillos; F. Plaza (futur plaza de la Duquesa vieja); G. Paso de los Precipicios: H. Sinagoga de Samuel Leví; I. Bain du n° 9 calle de San Juan de Dios; J. Bain du Jardin del Greco; K. Adarve ou callejón; L. Callejón hypothétique.

de *San Juan de Dios* sont à rangées rectangulaires. Nous n'avons, à ce jour, observé à Tolède, de voûtes en pendentifs, malheureusement détériorées, que dans le bain *del cerro de la Virgen de Gracia*[60] ou *Cava alta*, dont le plan relevé par Cabrera en 1913, a été publié par Porres en 1983[61]. Une seule

60 C. Delgado Valero, *op. cit.* págs. 405-409.

61 J. Porres Martín-Cleto, Algunas precisiones sobre las juderías toledanas. *Anales Toledanos*, XIV, 1983, 37-61. pág. 61: "Plano de los baños situados en el Cerro de Gracia o Cava Alta". En 1991, Porres publie de nouveau ce plan et précise qu'il a été levé, en 1913, par A. Cabrera. J. Porres Martín-Cleto. 1991. *Un enigma histórico: el Baño de la Cava.* I.P.I.E.T. 140 págs. págs. 18-19.

alcôve voûtée en pendentifs a été conservée[62], bien que l'emplacement d'une seconde alcôve soit visible. Ces deux alcôves appartenaient à la salle chaude (Figure 8).

En prenant comme critère le caractère des voûtes qui couvrent les alcôves, nous considérons que le bain *del cerro de la Virgen de Gracia* et celui de *San Juan de Dios* appartiennent à un même groupe architectural de bains à alcôves voûtés en pendentifs avec rangs de briques sur plan carré ou rectangulaire. Des voûtes de ce type sont signalées dans certains édifices religieux tolédans, en particulier dans, l'avant-choeur de l'église de *el Cristo de la Luz*[63], tous réalisés dans la seconde moitié du XIIe siècle. Cette observation conduit à formuler l'hypothèse que les voûtes en pendentifs à rangs de briques sur plan carré ou rectangulaire ont été utilisées dans l'architecture civile à Tolède dès la seconde moitié du XIIè siècle.

A ce type de voûte, nous proposons de rattacher la voûte du bain du jardin del Greco, sommairement décrit en 1989[64]. Ce bain présente, lui aussi, une alcôve en brique, à voûte en pendentifs barlongue à rangs de briques rectangulaires (Figure 10) et comprend, en outre, une salle longue à voûte en arc de cloître du même type que celui décrit au bain de San Juan de Dios. Les trois bains, qui constituent le groupe architectural, précédemment défini, appartiennent à la *judería* et, de plus, les bains de San Juan de Dios et du Greco sont inclus dans l'ancien quartier d'Hamanzeit.

---

62 Cette voûte couvre un rectangle de 1,75m * 1,60m cependant que chaque voûte sur pendentifs avec rang de briques du bain de San Juan de Dios couvre un plan presque carré de 1,75m*1,70m. J. Passini, non publié. La voûte du bain du "cerro de la Virgen de Gracia" ayant été recouverte de peinture, au cours du dernier quart du XXe siècle, le caractère des rangs de briques n'a pu être précisé.

63 M. C. Abad Castro, *Arquitectura mudejar religiosa en el Arzobispado de Toledo*. Caja Toledo. II, 1991, págs. 224-230. Iglesia de el Cristo de la Luz: la partie ajoutée à "la mezquita de Bab-al-Mardum es obra de la segunda mitad del siglo XII".

64 A. M. López Álvarez, S. Palmero Plaza, Descubrimiento de un probable baño ritual judío junto a la sinagoga de El Tránsito (Toledo). *Sef*, XLIX 2, 1989: 395-396. S. Palomero Plaza, A. M. López Álvarez, Y. Álvarez Delgado. 1992. Excavations around the Samuel Halevi synagogue (del Tránsito) in Toledo. *Jewish Art*, 80: 49-58. A. M. López Álvarez, M. L. Menéndez Robles. 1993. Palacios y mansiones de la España judía. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, *H^{a} del Arte*, 6: 97-116.

CONCLUSION

Du quartier au coeur duquel s'élevait le bain de *Zeit*, au cours du XIIIe siècle, il ne reste actuellement qu'un îlot qui descend de la place *del Conde* au *paseo del Tránsito*, entre les rues de *San Juan de Dios* et *de los Alamillos*. Aucune information ne nous a permis de reconstituer la partie basse du quartier de *Hamanzeit*, aujourd'hui occupée par le *paseo del Tránsito*. Par contre, l'analyse du bâti et du parcellaire a mis en évidence, dans la partie haute, un réseau d'*adarves* et de *callejones* tel que l'on en connaît dans d'autres quartiers[65] de Tolède. L'intrication des maisons, déjà soulignée dans le quartier[66] de San Antolín et San Marcos, s'observe aussi dans la partie haute du quartier d'Hamanzeit.

Outre le bain de la maison du Greco, le quartier comptait un autre bain dans la *calle del Horno* (aujourd'hui *calle de San Juan de Dios*), pour des causes différentes ils sont tous deux incomplets. Dans la cave du n° 9 de la rue de *San Juan de Dios*, les deux alcôves voûtées ont permis une caractérisation plus aisée, la réappropriation ancienne du bain ayant entraîné une modification raisonnable. Au contraire, le bain retrouvé dans le sous-sol de l'actuelle maison du Greco a été repris dans un ensemble architectural complexe et stratifié, dont la chronologie est malaisée à établir. L'étude sommaire de ces deux bains a cependant permis de proposer une typologie architecturale, propre aux bains de la *Judería* de Tolède.

En ce qui concerne l'édifice très singulier, représenté par Arroyo Palomeque puis par Pizarro, dont nous avons réalisé une restitution, s'il paraît clair que sa construction s'appuie sur les solides voûtes des bains du XIIe siècle, la date en reste inconnue.

Cette communication, qui présente le résultat partiel de l'étude urbanistique du quartier d'Hamanzeit, synthétisée dans une restitution hypothétique de la partie haute au XIVe siècle (figure 11), confirme l'intérêt de l'analyse du bâti et du parcellaire jointe aux données textuelles et cartographiques. Elle montre aussi à quel point l'étude du bâti ancien est urgente tant pour la connaissance

---

65 J. Passini, L'urbanisme médiéval tolédan: décisions des juristes mâlikites et ordonnances municipales chrétiennes de la construction. Communication aux Journées de la Casa de Velázquez, 23-24 juin 1997: *Urbanisme et organisation de l'espace habité en al-Andalus: aspects juridiques (I. les fatwa-s)*. A paraître.

66 J. Passini, 1997, *op. cit.*

de l'urbanisme médiéval et la compréhension de l'évolution des structures urbaines du Moyen âge à nos jours, que pour la réhabilitation de quartiers anciens comme celui d'*Hamanzeit*.

Appendice 1 : AMT: A.S. 305

Muy magnifico señor

El bachiller Juan de Linpias, capellan del muy yllustre señor marques de Villena et Moya etc. mi señor y en su nonbre e de los otros sus partes, dize que el procurador de Vuestra Señoria a traydo et trae çierto pleito con el sobre la obra que nuevamente manda que se haga en la calle de la yglesia de Santo Tome abajo de que se haze muy gran perjuizio al dicho señor marques e a los otros vezinos de las casas prinçipales a cabsa que las aguas de la lubia de tienpo ynmemorial a esta parte an ydo e ban por la calle del horno abajo et si a la dicha obra se diese lugar yrian por la plazuela et cuesta abajo de las casas del dicho señor marques e se hundarian, lo qual se ofresçe a probar, et no enbargante esto el señor corregidor mando que se viese por vista de alarifes aviendose de determinar por provança de lo qual yo apele para el abdiençia real de Valladolid en cuyo seguimiento a enbiado et Y conpulsoria y enY la qual presenta con la qual requirio al dicho señor corregidor que no ynnovase et aun que hera obligado a lo hazer no lo hizo antes es venido a (mi' rayé) su (au dessus de la ligne) notiçia que ha mandado hazer la dicha obra con fianças et fue fiador el señor Juan Niño su Y et requiere a Vuestra Señoria lo mande remediar et que no se haga la dicha obra por que si se encomiença a hazer et abajare la plazuela no se podra ver el perjuizio ni el altura en que esta la calle de la dicha plazuela por donde se quita la corriente del agua por ella e asta tanto que por su Magestad e por los señores su presidente et oydores sea determinada la cabsa et que durante la dicha su apelaçion no se haga novedad en ella. El bachiller de Linpias.

Transcription: J.-P. Molénat.

LOS CEMENTERIOS MEDIEVALES DE TOLEDO: DISTRIBUCIÓN ESPACIAL

Antonio de Juan García
Universidad de Castilla-La Mancha

> «Llamase de Visagra porque antiguamente se llamaba Vía Sacra, porque por ellas yban a las tierras de los sacerdotes, dedicadas a templos y religión o más cierto porque salían por ella a los tres cimientos de las tres leyes que en Toledo se toleraban de judíos, moros y cristianos».
>
> *Luis Hurtado de Toledo.*

Durante muchos siglos los muertos permanecieron separados de los vivos, yaciendo en cementerios situados fuera del poblado.

La Ley de las Doce Tablas (451 a. C.) establecía que dentro del recinto urbano ningún cádáver debía ser quemado o enterrado[1].

A partir aproximadamente del siglo VII, la práctica cristiana de enterrar en el interior se extendió incluso al ámbito rural y las iglesias parroquiales, a la

1 J. Arce, *Funus imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos,* Madrid, 1988, 79.

vez que los conventos y hospitales comenzaron a sumar a sus funciones la de cementerio. Alejo Venegas atribuye a Calixto I la instauración de los enterramientos cristianos dentro de los pueblos, junto a las iglesias llamándolos «cimenterios» o dormitorios.

En ciertos momentos históricos se produce la invasión de la ciudad por parte de los muertos lo que podría ser interpretado como consecuencia de un crecimiento demográfico y la expansión de los núcleos urbanos que terminaron englobando, dentro de sus muros, algunos cementerios exteriores.

Entendido así por tanto el cementerio cristiano-medieval siempre bajo cobijo de la iglesia, podía ser diferenciado claramente de los cementerios musulmanes y judíos, mucho más cercanos a la tradición romana.

En los primeros siglos medievales toledanos, bajo la dominación islámica, la sociedad mozárabe, según la suposición de Sixto Ramón Parro[2], se enterraba en la parroquia de San Lucas y describe un cementerio en su atrio que aún se conservaba a mediados del siglo pasado y en el que se sabía que estaban enterrados muchos mozárabes. (No hay que olvidar que San Lucas se encuentra cerca de los rodaderos y por tanto prácticamente en las afueras de la ciudad).

Ya en los siglos XII y XIII, obviamente, tras la conquista cristiana, y según los documentos estudiados por González Palencia, los mozárabes pedían en sus testamentos ser sepultados en los claustros de las parroquias o de la Catedral, al igual que el resto de los cristianos.

Otra de las comunidades, la musulmana, situaba sus cementerios a las afueras de la ciudad, junto a los caminos y cerca de las puertas principales. Estos no eran como hoy se puede pensar, unos lugares solitarios rodeados por una pared que delimita perfectamente el espacio cementerial, sino que se encontraban integrados en el flujo y reflujo de la vida cotidiana de la ciudad. A ellos iban a pasear hombres y mujeres y sirvieron, en algunos momentos, como lugar de regocijo y esparcimiento, al menos si nos hacemos eco de Ibn-Abdum[3]; este autor refiriéndose a la Sevilla del siglo XII, denunciaba que el cementerio servía para beber vino o incluso, en ocasiones, para cometer deshonestidades y en dónde se habían establecido cloacas y letrinas a cielo abierto:

---

2 S. R. Parro, *Toledo en la mano*, t. II, 1857, pág. 179. Reimp. Toledo 1978.

3 E. García Gómez y E. Levi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn-Abdum*, 1981, pág. 95.

> «Lo peor que ocurre en su cementerio (Sevilla) es que se permite que encima de las tumbas se instalen individuos a beber vino o incluso, en ocasiones, a cometer deshonestidades, y que han establecido letrinas y cloacas a cielo abierto, cuyos conductos corren encima de los muertos».

Estos datos manifiestan el carácter abierto de los espacios cementeriales en la España musulmana, en donde se podía llegar a un abuso que inmediatamente era denunciado por distintos sectores sociales. Es posible entender que en el Toledo islámico ocurriesen algunos casos parecidos pero no tenemos información precisa de ello.

Los enterramientos extramuros de la ciudad fueron también practica común entre la comunidad judía, al menos así se documenta por los hallazgos aparecidos en distintas partes de la Vega Baja y por documentos posteriores.

Una vez visto someramente las diferentes costumbres de las distintas religiones que habitaban en Toledo en la Edad Media pasaremos a través de los distintos documentos y con ayuda de los datos aportados por la arqueología a la ubicación espacial de los lugares de enterramiento en la ciudad de Toledo, motivo principal de esta intervención.

La peculiar topografía de Toledo, rodeada por el río Tajo por todos sus lados menos por el Norte hace que nos planteemos esta zona como único lugar donde situar estos cementerios.

Por tanto el primer problema que se plantea es la distribución del espacio en este único lugar.

Desde la época de dominación islámica de Toledo y con motivo del asalto a esta protagonizado por el califa Abdarrahmân III an-Nâsir a finales de mayo de 930, tenemos referencias escritas de que la zona estaba ocupada por cementerios.

La primera noticia se la debemos a Ibn Hayyan de Córdoba:

> «... acampo en Chalencas, puerta de Toledo en el río, entre vergeles, viñas y jardines estudiando que puntos eran más favorables para el asedio y agobiantes para la población y, pareciéndole más perjudicial e irritante acampar en el cementerio a las puertas de la ciudad, se traslado allí al día siguiente»[4].

4 Ibn Hayyan, *Crónica del califa Abdarrahman III An Nasir entre los años 912 y 942 (al -muqtabis V)*, traducción y notas por Mª Jesús Viguera y F. Corriente, Textos medievales 64, Zaragoza 1981, pág. 213.

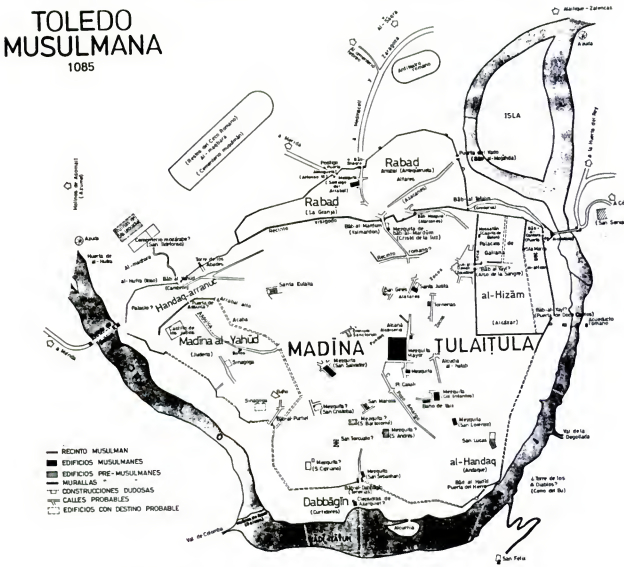


FIGURA 1: *Plano del Toledo Islámico según Julio Porres.*

Estas noticias las encontramos matizadas por Ibn Baskuwal que refiere la muerte de Ibn Maymun y que fue enterrado en el *hawma* de Bab-Sacra en el año 1010[5].

Posteriormente los documentos mozárabes van ampliando esta documentación y situando el cementerio musulmán cerca de Bisagra:

5 Sila Ibn Baskuwal, pág. 23, citado por L. Torres Balbás, "Cementerios Hispano Musulmanes", *Al-Andalus*, XII, págs. 168-169, nota 1.

> «Venta que otorga doña María, hija de Mikael Juanes el asfar, esposa de Pedro Lázaro del clero de la iglesia de San Antolín, de la tierra de prado que ella posee en el termino del cementerio de los musulmanes, cerca de la puerta de la Sagra»[6].

Ya en el siglo XIV aparece otro documento referido a los mudéjares toledanos que centran el cementerio mudéjar en el circo romano de Toledo:

> «Murió doña Fátima en Madrid y el alfaquí Maestre Yuzaf la trajo a enterrar a Toledo, con toda solemnidad, en el osario de los mudéjares, cerca de la puerta de Bisagra, junto a donde luego se fundó el convento de San Bartolomé de la Vega, osario hace pocos años en parte descubierto y hoy abandonado»[7].

Como vemos las noticias hasta el momento comentadas sitúan el cementerio islámico de Toledo cerca de la puerta de Bisagra y concretamente en el Circo Romano, hecho este comprobado en las excavaciones que en los años ochenta realizamos en este lugar.

En el siglo XVI encontramos noticias referidas no solo al cementerio islámico sino que cita la zona de la Vega como lugar donde realizan sus enterramientos las tres religiones que había en Toledo. Luis Hurtado de Mendoza en las Relaciones de Felipe II[8] referidas a Toledo dice:

> «Llamase de Bisagra porque antiguamente se llamaba Vía Sacra, porque por ella yban a las tierras de los sacerdotes, dedicadas a templo y religión o más cierto porque salían por ella a los tres cimientos de las tres leyes que en Toledo se toleraban de judíos, moros y cristianos, los judios en el Cerro de la Horca, los moros en la Vega y los cristianos cabe san Yldefonso y sancta Leocadía».

---

6 A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII,* Madrid, 1930, pp. 318-319.

7 N. Estenaga Echevarría, "Condición social de los mudéjares en Toledo durante la Edad media", *B.R.A.B.A.C.H.T.*, núms. 18 y 19, Toledo 1924, pág. 17.

8 C. Viñas y R. Paz, *Relaciones histórico-geográfico-estadístico de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Reino de Toledo.* (Por Luis Hurtado de Toledo), C.S.I.C., Madrid, 1963, pág. 512.

En el texto que acabamos de citar se incluyen, no solamente, el cementerio islámico en este lugar sino que también aquí mismo ubica a cristianos y a judíos en esta zona de Toledo.

Vista esta disparidad se podría pensar que todo el espacio estaba ocupado por los enterramientos, sin embargo ya hemos visto que además de estos la zona estaba surcada de caminos e incluso hemos citado como en el siglo XIII existía junto al cementerio musulmán un prado. Por otro lado la noticia es del siglo XVI época en que estas religiones estaban en total regresión en Toledo y perseguidas y por tanto creemos que los espacios de enterramientos aquí citados serían los últimos que quedaron y que en esta fecha aún se tenía constancia de ellos.

A través de este último documento y de otros como el citado por Salazar y Mendoza[9] deducimos que los judíos se enterraban en el Cerro de la Horca, cerca de San Eugenio. Sin embargo revisando la documentación publicada por P. León Tello[10], también se podría ubicar el cementerio judío en otro lugar que sería el pradillo de san Bartolomé, alrededor de la Fábrica de Armas, que fue suprimido como zona de enterramiento de conversos por Don Pedro Tenorio. Posteriormente el arzobispo Carrillo cede este terreno a la cofradía de la Caridad para evitar que se siguiera usando y en 1777 la cofradía vendió este terreno para la ubicación de la Fabrica de Armas[11].

Todos los datos aportados hasta el momento se refieren a fuentes escritas, estas se han visto confirmadas e incluso aumentadas por la documentación arqueológica.

Las fuentes arqueológicas han aumentado nuestros conocimientos sobre el mundo funerario y su localización espacial; pero aun estamos lejos de cerrar este capitulo tan importante para la historia de Toledo.

De la misma manera que a través de la documentación escrita, antes citada, los cementerios abarcan amplias zonas de la vega, los hallazgos de inscripciones funerarias medievales también se han localizado en los mismos lugares reseñados. La profesora Clara Delgado en un estudio sobre el cementerio musulmán de Toledo cita 49 piezas «de las que solo 33 conocemos algo de su procedencia, de las que a su vez 10 han sufrido diferentes problemas

9 A. Martín Gamero, *Historia de la Ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos,* (reimpresión, Toledo, 1979), Toledo, 1862, pág. 41.

10 P. León Tello, *Judíos de Toledo*, Madrid, 1979, págs. 272-273.

11 A. de Juan García, *Los enterramientos musulmanes del circo romano de Toledo,* Toledo, 1987, pág. 16.

que nos aclaran poco de su primitivo emplazamiento, y de 23, conocemos concretamente su lugar de origen. Estas últimas van a situarse en dos áreas fundamentales: 16 en la zona del Cristo de la Vega —Vega Alta y Baja— y 7 en la zona comprendida entre el actual cementerio y el Hospital de Afuera»[12].

De estos elementos tan importantes para la datación de las tumbas así como para su adscripción religiosa sólo conocemos, en algunos casos, su lugar de origen, pero en ningún caso conocemos su relación con la estructura sepulcral en la que estaba colocada. Ello puede tener una explicación si consideramos que desde siempre las piedras «andan» o dicho más claramente se reutilizan una y otra vez, máxime cuando estas tienen unas connotaciones religiosas del signo contrario al vigente.

Así en el Sínodo de Alcalá de 1481 se dice:

> «Otrosí, mandamos, statuimos e ordenamos, por que la dicha nota e diferencia de todo sea quitada e della non haya memoria alguna, que cualesquier sepolcros que en los dichos cementerios estan fechos de marmol o de piedra o de otra cualquier manera, que muestren diferencia de suelo, sean defechos dentro de dos meses primeros siguientes de la publicación desta nuestra constitución»[13].

Ya a principios de siglo cabe destacar las excavaciones realizadas en 1916 por R. Amador de los Ríos en el Cerro de la Horca y que confirman los datos aportados por las fuentes escritas, concluyendo que:

> «Entre el Hospital de San Juan Bautista y la ermita de San Eugenio, sirvió para inhumar a los muslines y el resto hacia el norte con inclusión de la hondonada,..., fue el lugar de enterramiento de los judíos que en su ley perseveraban»[14].

12 C. Delgado Valero, "El cementerio musulmán de Toledo", *Toledo Hispanoárabe*, Toledo 1986, pág. 191. La misma autora analiza todos estos elementos funerarios dispersos por Toledo en *Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte islámico toledano*, Toledo, 1987.

13 J. Sánchez Herreo, *Concilios, Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV*, 1976, pág. 334.

14 R. Amador de los Ríos, "Excavaciones en Toledo. Memoria de los resultados obtenidos en las exploraciones y excavaciones practicadas en el año 1916" II Excavaciones en el cementerio de moros. J.S.E.A., núm. 3, *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*. Madrid, 1917, pág. 13.

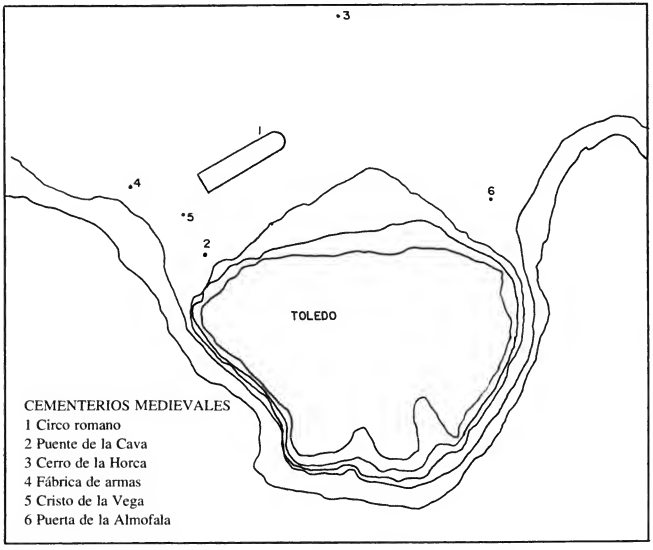


FIGURA 2: *Cementerios medievales de Toledo. Distribución espacial.*

En 1975 tenemos noticia de una excavación realizada por el profesor Izquierdo Benito[15] situada entre la Puerta del Cambrón y la ermita del Cristo de la Vega. En ella se trazó una cuadrícula que dio como resultado la aparición de 10 tumbas que por algunas características formales debemos adscribir a un tipo de enterramiento musulmán, tal como pudimos demostrar en las posteriores excavaciones practicadas por nosotros en el Circo Romano.

Posteriormente se fueron sumando una serie importante de hallazgos que recogimos en un trabajo, publicado en 1987[16].

15 Agradecemos al profesor Izquierdo Benito el que nos haya permitido consultar esta información, así como otras opiniones y consejos que nos han servido de gran ayuda para este y otros trabajos.

16 A. de Juan García, *op. cit.*, 1987.

En la zona del Circo Romano, se ha documentado arqueológicamente la existencia de cementerios desde principios de siglo a través de las excavaciones de Rey Pastor[17], Vigil[18] y las realizadas en los años 80 de manera sistemática, primero dentro del recinto del propio Circo, ya mencionadas, y en un solar adyacente a lo que entonces era la Consejería de Presidencia, junto a la piscina del Parque Escolar[19]. Todas ellas coinciden en situar el cementerio islámico en este lugar. Asimismo se comprueba la existencia de un barrio alfarero de época califal compartiendo espacio con las tumbas[20].

Las excavaciones que se llevaron a cabo a lo largo de 1982 y 1983 dieron como resultado conocer la estructura del edificio público romano del que recibe el nombre[21] a la vez que se comprobó su reutilización en época islámica como zona de enterramiento, en su mitad sur y como barrio alfarero en la mitad norte, para lo que se aprovecharon las bóvedas de las gradas del edificio romano. Y ya en época mudéjar todo este espacio fue ocupado como cementerio.

El número de tumbas excavadas fue de 87, diferenciándose tipologicamente en cuatro tipos:

— Sin estructura
— Lucillos
— Cubierta Plana
— Fosa en alcaén

Correspondiendo los tres primeros al cementerio mudéjar (siglos XII-XIV) y el último grupo al cementerio islámico (siglos IX-XI).

La localización de las tumbas del cuarto grupo (fosas en alcaén) en el lado norte del Circo, hace suponer que el cementerio en época islámica, fecha a la que se atribuyen este tipo de enterramientos, sólo ocupaba la mitad del

17 A. Rey Pastor, *El circo romano de Toledo*, Biblioteca Toledana I, Toledo, 1932.

18 Flament, *La provincia de Toledo*, Toledo, 1977, pág. 21.

19 A. de Juan García, M. Sainz Pascual y F.J. Sánchez Palencia Ramos, "Excavaciones de urgencia en el cementerio islámico del Circo Romano de Toledo" *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real 1988.

20 S. Martínez Lillo, "Hornos califales de Toledo", *Actas del Coloquio hornos y testares medievales en el Mediterráneo Occidental*. Casa de Velázquez. Madrid, 8-10 de enero de 1987.

21 Sobre el Circo en época romana, remitimos al lector interesado a la publicación de F.J. Sánchez Palencia y M.J. Sainz Pascual, *El Circo Romano de Toledo: estratigrafía y arquitectura*, Toledo, 1988.

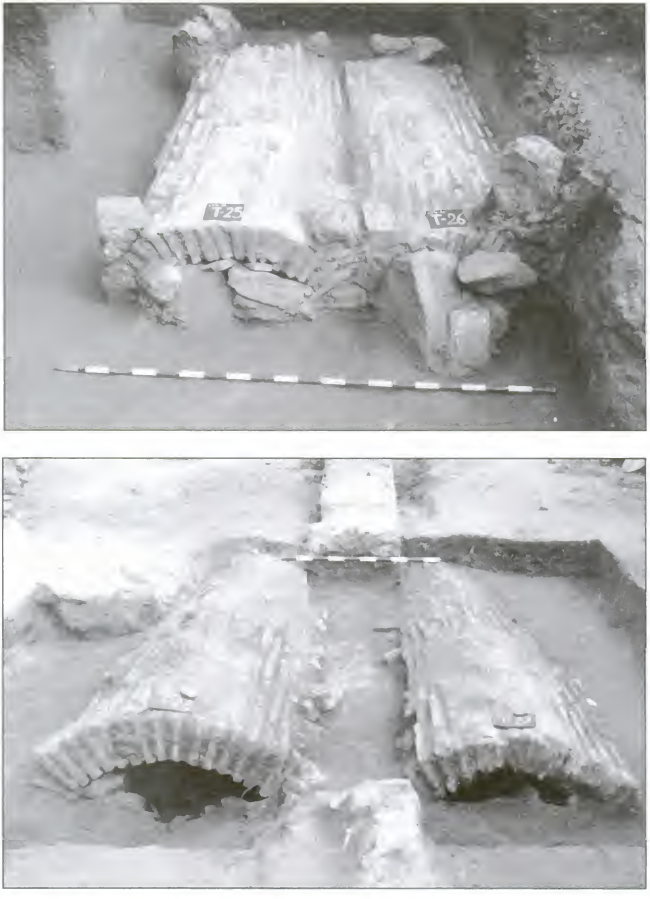


FIGURA 3: *Cementerio mudéjar del circo romano de Toledo. Tumbas de Lucillos.*

edificio romano, conviviendo con un barrio alfarero, perfectamente documentado a haberse encontrado 5 hornos cerámicos con sus correspondientes testares y fechados en torno al siglo X.

Sin embargo, el hecho de que este mismo tipo de tumbas se localizaran en una excavación de urgencia que tuvo lugar años después muy cerca del Circo, concretamente en un edificio contiguo al Parque Escolar y que en ese momento era la Consejería de Presidencia de la J.C.C.M., demuestra que este cementerio islámico era más amplio y estaba más cercano a las murallas y puertas de la ciudad.

De todos es sabido que los musulmanes se entierran sin ajuar y tan sólo cubren su cadáver con un simple sudario. Por ello no se han encontrado restos de vestimenta en ninguno de los enterramientos.

Los únicos restos de ajuar encontrados en las excavaciones del Circo Romano pertenecen a tumbas infantiles y son piezas de azabache y pasta vítrea. Sobresalen una serie de pulseras, un collar de cuentas de azabache, en forma de huso y una higa o mano de Fátima. Todos ellos son recursos profilácticos contra el mal de ojo. Los paralelos encontrados situarían estas piezas en torno a los siglos XIII o XIV. Hay que decir que todos los enterramientos que tenían alguno de estos objetos pertenecían al grupo de los de Cubierta Plana.

Las conclusiones que aportábamos en aquel momento situaban las zonas de enterramientos musulmán en:

1º Zona comprendida entre el río Tajo y el Cristo de la Vega, en donde se localizan las tumbas encontradas en el Puente de la Cava.

2º Zona del Circo Romano y alrededores.

3º Zona de los alrededores de San Eugenio.

Aparte de ellos en la zona del Pradillo de San Bartolomé, hoy Fábrica de Armas, estaría ubicado el llamado «fonsario de los judíos». En el Cerro de la Horca, y según las noticias comentadas es posible que existiera otro cementerio de esta misma religión.

En cuanto a los cementerios cristianos, localizaríamos uno en los alrededores del Cristo de la Vega.

Actualmente y a través de excavaciones más recientes presumimos que existía otro cementerio en la llamada Puerta de la Almofala[22], allí se encontra-

---

22 J. M. Rojas Rodríguez-Malo y J.R. Villa González, "Carrera 29", *Toledo; Arqueología de la ciudad*, Toledo 1996, págs. 93 y 196-197.

FIGURA 4: *Cementerio islámico del circo romano de Toledo. Superposición de enterramientos.*

ron dos enterramientos en decúbito lateral derecho con una estructura exterior de cubierta de tejas semejante a las excavadas por nosotros en el Circo. Su orientación, así mismo, era NW-SW lo que indica que nos encontramos ante sendos enterramientos islámicos. Esto unido a su ubicación al lado de una puerta de la muralla y próximo a un camino nos hace pensar en un cuarto cementerio en Toledo. Más recientemente se ha encontrado restos de un enterramiento, que posiblemente también podamos adscribirlo a época musulmana en el Cerro de Miraflores[23], detrás de la actual Estación de Autobuses y por tanto a escasa distancia de los anteriores por lo que pensamos pertenecerían al mismo cuarto cementerio islámico.

Por todo lo expuesto podemos concluir que toda la zona norte de Toledo estaría ocupada por varios cementerios, pertenecientes «a las tres leyes que en Toledo se toleraban de judíos moros y cristianos».

23 La información nos fue solicitada por los arqueólogos responsables de la excavación, J.M. Rojas y J.R. Villa, a los que agradecemos esta noticia tan reciente.

BIBLIOGRAFÍA

Rodrigo Amador de los Ríos, «Excavaciones en Toledo. Memoria de los resultados obtenidos en las exploraciones y excavaciones practicadas en el año 1916. II Excavaciones en el cementerio de moros» J.S.E.A. núm. 3, Rev. *Archivos Bibliotecas y Museos*, Madrid, 1917.

Javier Arce, *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza, 1988.

Clara Delgado Valero, «El cementerio musulmán de Toledo», *Simposio «Toledo hispanoarabe»*, Toledo, 1982, Colegio Universitario de Toledo, 1986.

— *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*, Toledo, Caja de Toledo, 1987.

— *Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte islámico en Toledo*, Museo de Santa Cruz, estudios y monografías 3, Toledo 1987.

Narciso Estenaga Echevarría, «Condición social de los mudéjares en Toledo durante la Edad Media», B.R.A.B.A.C.H.T. núms. 18 y 19 Toledo 1924.

Emilio García Gómez y E. Levi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn-Abdun*, Biblioteca de temas sevillanos, Sevilla, 1981.

Ángel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII.* IV vols. Instituto Valencia de Don Juan. Madrid, 1930.

Ibn-Hayyan, de Córdoba, *Crónica del califa Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942. (Al-Muqtabis V)*, trad. de M. J. Viguera y F. Corriente. Ed. Anubar. Instituto Hispano-Árabe, Zaragoza, 1981.

Ricardo Izquierdo Benito, «Excavaciones en la ciudad hispano musulmana de Vascos (Navalmoralejo, Toledo). Campaña 1975-1978». Separata del N.A.H., Madrid, 1979.

Antonio de Juan García, «Enterramientos medievales en el Circo Romano de Toledo: Estudio Tipológico» Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española, T. III, Andalusi, Huesca 1985.

— *Los enterramientos musulmanes del Circo Romano de Toledo*, JCCM, Museo de Santa Cruz, Toledo, 1987.

Antonio de Juan García, Sainz Pascual, María Jesús y Sánchez-Palencia, Javier, «Excavación de urgencia en el cementerio islámico del Circo Romano de Toledo», *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1985.

Pilar León Tello, *Judíos de Toledo*, C.S.I.C. Madrid,1979.

Antonio Martín Gamero, *Historia de la Ciudad de Toledo, sus claros varones y sus monumentos*, reimpresión 1979, Toledo, 1862.

Fernando Martínez Gil, *Actitudes sobre la muerte en el Toledo de los Austrias*. Excmo. Ayuntamiento de Toledo, Toledo, 1984.

— *La Muerte Vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Diputación Provincial, Toledo, 1996.

Sergio Martínez Lillo, «Hornos califales de Toledo». *Actas del Coloquio hornos y testares medievales en el Mediterráneo Occidental*. Casa de Velázquez. Madrid,1987.

Sixto Ramón Parro, *Toledo en la mano*, Toledo, 1857, reimpresión Toledo, 1978.

Alfonso Rey Pastor, *El Circo Romano de Toledo*, Biblioteca toledana I, Toledo, 1932.

J. Manuel Rojas Rodríguez-Malo, y Ramón Villa González, «Carrera, 29», *Toledo; Arqueología en la ciudad*, Toledo 1966.

P. Salazar y Mendoza, *Crónico del Cardenal D. Ivan Tavera*, Toledo, 1603.

José Sánchez Herrero, *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos en los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y del pueblo*, Universidad de la Laguna, Estudios de Historia núm. 2, 1976.

Javier Sánchez-Palencia, y M. Jesús Sainz Pascual, *El Circo Romano de Toledo: estratigrafía y arquitectura*, JCCM, Museo de Santa Cruz, Toledo, 1988.

Leopoldo Torres Balbás, *Ciudades Hispanomusulmanas*, Madrid, S/F.

— «Cementerios hispanomusulmanes» Rev. Al-Andalus, XXII, 1957.

Carmelo Viñas, y Ramón Paz, *Relaciones histórico-geogáfico-estadística de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Reino de Toledo*. (Por Luis Hurtado de Toledo), C.S.I.C., Madrid, 1963.

EXCAVACIONES EN TORNO A LA SINAGOGA DE SAMUEL HALEVI (SINAGOGA DEL TRÁNSITO). TOLEDO

Yasmina Álvarez Delgado
Arqueóloga

Dentro de las obras de remodelación, acondicionamiento y nuevo montaje del Museo Sefardí se realizaron dos campañas de excavaciones arqueológicas que completaran el programa de documentación, investigación y restauración de este centro.

En la primera campaña, en 1987, se excavó gran parte del patio Este[1], zona que comunica el Museo con la Galería de Mujeres. En la segunda, 1989-90, se finalizó el estudio del patio Este y se abrió una nueva cata en el patio Norte, donde hoy se encuentra el jardín-cementerio.

La investigación arqueológica se completó con la realización de unas prospecciones geofísicas en la Gran Sala de la Sinagoga y con la colocación en su lugar de unos fragmentos de yeserías pertenecientes a la Galería de Mujeres aparecidos en un sótano de la Casa del Greco[2].

---

1 Ver plano general.

2 A.Mª López Álvarez y Y. Álvarez Delgado, "La Galería de Mujeres de la Sinagoga del Tránsito. Nuevos hallazgos", *Sefarad.* XLVII, nº 2, 1987.

Desde el primer momento en las excavaciones tuvimos un problema, los trabajos de excavación realizados con anterioridad. De 1901 data la noticia publicada en la Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos, que dice:

> "Estando haciéndose unas excavaciones por el escultor D. Manuel Lucena en un lugar próximo a la sinagoga se han descubierto unas antiguas estancias subterráneas con solería de magníficos azulejos y algunos trozos de pintura coetánea del famoso templo hebreo".

Nuevamente en los años 60, al construir el Centro de Estudios Hebraico-Españoles, hoy pabellón administrativo del Museo, bajo la dirección de las Fundaciones Vega-Inclán, a las que estaba adscrito el edificio, realizaron un vaciado parcial del patio este, procediendo a su solado. Esta actuación provocó la alteración de los niveles arqueológicos y la imposibilidad de ofrecer cronologías claras para el conjunto excavado.

Otro problema relacionado con la interpretación de las estructuras arqueológicas es la falta de documentación escrita anterior a 1500, mientras que es muy abundante la posterior. Esto nos permite tener bastantes datos sobre el uso posterior de la sinagoga por los Caballeros Calatravos, pero muy poco sobre la época de la construcción y uso de la sinagoga como tal.

La interpretación de las estructuras aparecidas en el transcurso de la excavación es la siguiente:

— Patio Este

En primer lugar destacamos el hallazgo de la planta y posible solería de la primitiva habitación del *hejal*, el lugar donde se guardaban los armarios con los rollos de la Torá.

La habitación mediría 4 metros de ancho por 6 de largo, de los que conservamos 2 por 4,5 metros de un encintado de losetas en espiga que enmarcan un suelo de baldosas con olambrillas que habían desaparecido casi en su totalidad. La habitación no se pudo excavar completa por la intervención que se realizó en los años 60 que consistió en la construcción de una cámara de ladrillos para evitar humedades a la sinagoga. Este suelo coincide con el que marcan las basas de las columnas en las que se apoyan los arcos polilobulados del frontal del *hejal* y está a un metro exacto del suelo de la sinagoga.

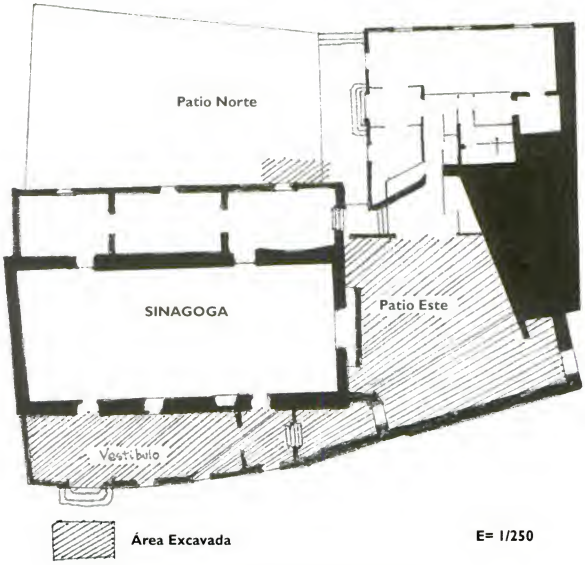


FIGURA 1: *Museo Sefardí. Plano General.*

El suelo hallado en la excavación podría ser contemporáneo a la construcción de la sinagoga por su similitud con el fragmento de suelo original conservado en la sinagoga y estudiado por el ceramista toledano D. José Aguado[3].

Bajo este suelo aparecieron fragmentos de estuco y de yeserías pintadas en rojo, con algunas letras hebreas.

La documentación conservada en el Archivo Histórico y fechada en 1500 habla de "un respaldar que está tras el altar del ala en que se entra en la

3 José Aguado: "El pavimento mudéjar de la Sinagoga del Tránsito". *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española. Tomo II: Comunicaciones.* Madrid.1987.

sacristía que está hecha". Se ordena construir otra nueva "conmo entra la mano derecha atajando de su tabique"[4].

En segundo lugar aparecieron en el patio Este los restos de un complejo constructivo cuya delimitación total será difícil, ya que continua, en dirección Este, bajo el zaguán de la casa del Greco; en dirección Norte bajo un edificio anexo al patio ocupado por un establecimiento comercial y en dirección Oeste por la zona de almacenes y el actual patio Norte del Museo.

A este problema hay que añadir el ya comentado anteriormente, el vaciado previo del patio, lo que hace que sólo exista un nivel único de relleno.

Lo que encontramos es una amplia habitación abovedada de la que sólo se conserva el arranque de la bóveda y de la que sobresalen los dos pozos que aparecen en la documentación del siglo XVIII[5], "para dar servicio a la casa del sacristán y cuidar el jardín", así como en el plano[6] de 1816 que refleja el patio y los pozos. Esta habitación tiene un vano de entrada con arco de ladrillos y al exterior presenta unos paramentos de mampostería y ladrillos.

En cuanto a los materiales aparecidos fueron poco abundantes y con cronologías muy altas. Sobre todo el relleno del pozo aparecido en el centro de la excavación cegado con material cerámico procedente de la escombrera que ocupó el patio en el siglo XIX y que se depositaría en el pozo tras la limpieza de los años 60.

En otra pequeña habitación abovedada aparecieron fragmentos de yesos decorados con motivos vegetales, tallos y piñas, pintados en color rojo y negro con inscripciones árabes en letra cúfica que plantean nuevos problemas ya que podríamos encontrarnos ante los restos de alguna construcción de la que no tenemos más datos arqueológicos[7].

---

4 Ana Mª López Álvarez, Yasmina Álvarez Delgado, Santiago Palomero Plaza: "Nuevos datos sobre la Historia de la Sinagoga del Tránsito". *Sefarad.* "Homenaje al Prof. David Romano Ventura", LII. Madrid, nº 2, 1992, A.H.N. Órdenes, Consejo: Orden de Calatrava, Leg. 6109, nº 58, fol. 50.

5 Ana Mª López, Álvarez, *op. cit.*. Nota nº 4. A.H.N. Órdenes, Consejo, Leg. 3654. Caja 30, 7.

6 Ana Mª López, Álvarez, *op. cit.*, Nota nº 4. Pág. 488.

7 Ana Mª López Álvarez; Menéndez Robles, M1 L0; Santiago Palomero Plaza: "Inscripciones árabes halladas en las excavaciones de la Sinagoga del Tránsito". Rev. *l-Qantara. Vol. XVI.* Madrid. 1995. Págs. 433 a 449.

— Patio Norte

Nuevamente en el patio Norte aparecieron restos de estructuras abovedadas rotas y rellenas de tierra y cascotes con pocos restos que permitieran fechar las construcciones.

CONCLUSIONES

Nos encontramos con un complejo entramado de aljibes y bóvedas, sin niveles arqueológicos puros, con pocos materiales y rara vez "in situ"[8].

Parece que toda la sinagoga incluyendo el área del vestíbulo, bajo la que aparece una habitación abovedada en perfecto estado, está rodeada de habitaciones abovedadas con aljibes y pozos. Pero no podemos, al menos de momento, aclarar si son posteriores o si al menos parte pertenecieron a una posible sinagoga anterior.

Posiblemente un estudio arqueológico de la Gran Sala despejara algunas dudas. La prospección geofísica nos ha sugerido cuatro posibles zonas donde podrían realizarse sondeos.

En el estado actual de la investigación, que continua con el estudio de la documentación escrita y con los aportes de los estudios realizados en los edificios adyacentes a la Sinagoga, podemos decir que existe en ésta parte de la ciudad una serie de estructuras que se relacionarían con la utilización del agua, pozos, aljibes, canales, bajadas de agua y baños, pero en el caso de estos últimos no podemos localizarlos plenamente. Ni los "baños árabes" citados en la documentación como los de "Hamanzeite" (lit. "Los baños de Zeit") ni el baño ritual de la Sinagoga, aunque no falten hipótesis que se podrán completar en futuros trabajos.

8 Santiago Palomero Plaza, A.Mª López Álvarez, Yasmina Álvarez Delgado, "Excavations around the Samuel Halevi Synagogyes (del Tránsito) in Toledo". Rev. *Jewish Art.* Nº Eigtheen. Jerusalén 1992. Págs. 48 a 58.

ARQUEOLOGÍA DE SANTA MARÍA LA BLANCA

Germán Prieto Vázquez
Arqueólogo

Las excavaciones arqueológicas en la Sinagoga de Santa María la Blanca se encuadran en el proyecto de restauración del edificio. Graves problemas de humedad amenazaban con destruir irremediablemente los capiteles y las yeserías habiendo afectado ya a los muros del edificio y a los fustes de las columnas.

Ya en 1983 el Ministerio de Cultura, a través de la Dirección General de Patrimonio Artístico, encargó al arquitecto D. Francisco Jurado Jiménez un estudio con el fin de acometer la restauración de los capiteles que se hallaban seriamente afectados por la humedad. Tras diversos análisis y ensayos se pudo determinar que el origen de la humedad era la acumulación de las aguas de escorrentía en los rellenos detectados en el subsuelo de la sinagoga. Éstos actuaban como una esponja, reteniendo el agua que se transmitía a los muros del edificio y a las columnas mediante un proceso de capilaridad. Ante esta situación el arquitecto optó por una solución que iba más allá de la restauración de los capiteles: eliminar de raíz los problemas que generaban la humedad. Para ello propuso vaciar completamente el subsuelo de la sinagoga hasta la roca, eliminando los rellenos y evitando la acumulación de agua. En su lugar se construirían unas galerías abovedadas, siguiendo la dirección longi-

tudinal de las naves, que quedarían vacías y, convenientemente comunicadas, permitirían la existencia de corrientes de aire que contribuirían a mantener el lugar seco. En el perímetro exterior del edificio, tras eliminar los rellenos, se construiría una galería bajo rasante cuyo objeto sería desviar y canalizar las aguas de escorrentía, impidiendo que entrasen en el interior de la sinagoga y completando el aislamiento del edificio.

El proyecto contemplaba inicialmente la realización de algunas prospecciones arqueológicas tanto en el interior de la sinagoga como en el jardín situado al los pies de su fachada Oeste. Sin embargo, resultaba obvio, en nuestra opinión, que dada la importancia del monumento era necesario que todo el vaciado del subsuelo del edificio se realizara bajo supervisión arqueológica. Planteada esta cuestión al arquitecto, logramos que fuera aprobaba una excavación de urgencia que permitía ampliar la investigación arqueológica a cualquier intervención en el subsuelo del edificio.

De este modo, los trabajos arqueológicos comenzaron a finales de 1987, meses después del inicio de la obra de restauración, prolongándose hasta mediados de 1988[1]. Se excavó el interior del edifico y una franja del jardín de cuatro metros de anchura situada a los pies de la fachada occidental. También se controló la realización de las zanjas perimetrales y otras actuaciones en el jardín.

A continuación nos vamos a ocupar de algunos de los hallazgos efectuados durante la excavación: aquellos que tiene relación con la construcción de la sinagoga y otros vinculados a estructuras anteriores a la edificación del templo. Para facilitar la tarea hemos numerado las naves de la sinagoga correlativamente de Sur a Norte, siendo la nave 1 la más meridional y la nave 5 la más septentrional.

La excavación completa del interior de la sinagoga nos ha permitido documentar ampliamente muchas cuestiones relacionadas con su construcción. Entre ellas destaca el modo en que está cimentado el edificio (fig. 1).

El terreno natural en el lugar en el se encuentra la sinagoga posee un pronunciado desnivel de Sur a Norte. Los constructores buscaron la roca para asentar el edificio y adaptaron los cimientos al desnivel. Así, el cierre meridional descansa directamente sobre la roca, localizada a una profundidad

---

1 Los "hallazgos" más importantes de la excavación fueron cuatro personas que me dieron conversación, apoyo, ánimo y cierto cobijo y mucho cariño. Personas normales y, por lo tanto, raras de encontrar. Ana María, Santiago, Yasmina, Rafael: gracias. Va por vosotros.

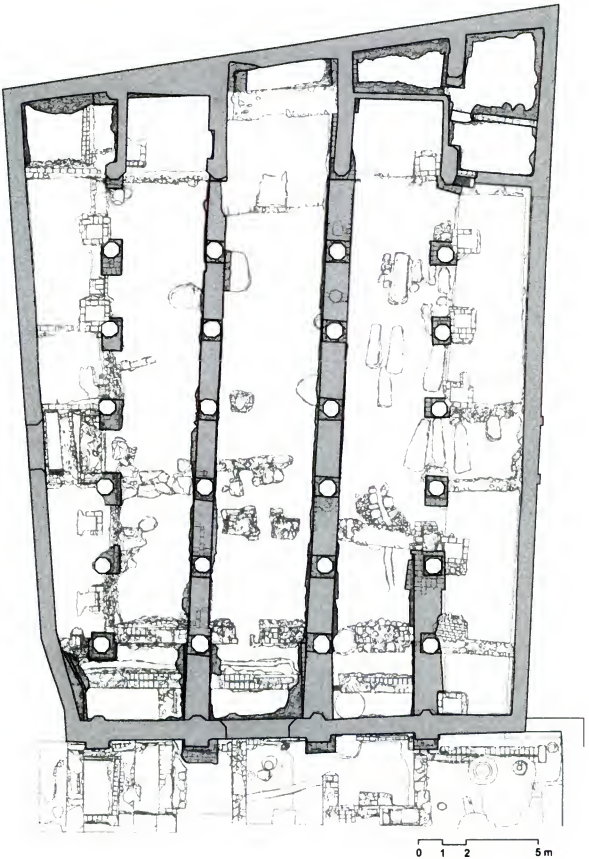


FIGURA 1: *Planta general.*

máxima de 60 centímetros por debajo del suelo de la sinagoga. El cierre meridional posee sin embargo un cimiento a base de un muro continuo de un metro de espesor aproximadamente que alcanza una profundidad de más de tres metros en algunos puntos. Los cimientos de los cierres Este y Oeste son también muros continuos que se van adaptando al desnivel del terreno.

Los cimientos de las columnas que definen las naves apoyan así mismo sobre la roca, pero adoptan sistemas diferentes para adaptarse a ella. A excepción de las cuatro pilastras que están en contacto con el cierre occidental, a las que nos referiremos más adelante, las columnas tienen un cimiento que consiste en zapatas cuadrangulares de ladrillo. Ahora bien, en algunos casos las zapatas apoyan directamente sobre la roca, mientras que en otros, las zapatas descansan sobre muros corridos que les sirven de sostén. Dos de estos muros soportan las dos series de columnas que forman la nave central (nave 3), y son paralelos a su eje. Un tercero sirve de apoyo a las columnas más occidentales que separan la nave 1 de la nave 2. Llama la atención el hecho de que en donde la roca se encuentra a mayor profundidad, no se utilice el sistema de cimentación corrida, como es el caso de la serie de columnas más septentrionales: todas ellas tienen zapatas de ladrillo que sólo en el caso de las tres orientales apoyan, completamente descentradas y de forma fortuita, en el muro de un edificio anterior a la edificación de la sinagoga.

En resumen, todo el perímetro de la sinagoga está cimentada en el terreno natural a través de muros continuos. Los cimientos de las columnas son zapatas cuadrangulares que en unos casos descansan en muros corridos y en otros directamente en la roca, independientemente de la profundidad a la que ésta se encuentre.

El análisis de la cimentación permite extraer algunas conclusiones sobre el edificio. Czekelius sostuvo que la sinagoga había sido cortada por el Oeste, suprimiéndose la galería de mujeres. Las naves serían originalmente más largas y la actual fachada occidental sería un simple relleno de los huecos de dicha galería[2].

Contamos con varios elementos que nos permiten rechazar definitivamente esta hipótesis. El primero de ellos es propia existencia del cimiento del muro occidental. Se trata de un único muro de mampuesto con verdugadas de ladrillo, construido a la vez que los cimientos Norte y Sur del edificio, como

2 Otto Czekelius: "Antiguas sinagogas de España", *Arquitectura,* Octubre 1931, pág. 12.

se deduce de los encuentros entre ellos: las esquinas están enjarjadas y no se observan diferencias constructivas en ellas.

El segundo es el modo en el que se relaciona el cimiento del muro occidental con las cimentaciones corridas de las columnas. Éstas se adosan al cimiento de la fachada occidental, lo que indica que son *constructivamente* posteriores: se empiezan a levantar una vez que el cierre occidental está acabado en sus cimientos. Ello indica sin lugar a dudas que la actual fachada corresponde en los cimientos al cierre que originalmente proyectaron aquellos que construyeron la sinagoga.

El tercer elemento lo proporciona la excavación realizada en jardín de la sinagoga. Precisamente para verificar la hipótesis de Czekelius se excavó una franja de terreno adyacente a la fachada de la sinagoga. La mayor parte de los hallazgos realizados en este lugar son estructuras de habitación posteriores a la sinagoga que pueden ser fechadas a partir del siglo XVI y que se vieron sometidas a varias reformas. Los muros de cimentación de las columnas no tienen su prolongación en el patio, como cabría suponer si la sinagoga estuviera cortada. Tan sólo tienen su reflejo en tres machones de ladrillo que están enjarjados al cimiento del cierre occidental de la sinagoga, lo que denota que su construcción es contemporánea. Conservamos sus plantas completas y son un reforzamiento del cimiento del cierre occidental, funcionando, probablemente, como contrafuertes. Estos machones fueron parcialmente cortados en vertical, pero sólo cuando se construyeron las habitaciones del siglo XVI o cuando éstas se reforman[3].

Por último, la hipótesis de Czekelius implica que las cuatro columnas y los capiteles que están en contacto con el cierre occidental deberían encontrarse embutidos en el muro. Sin embargo, esto no es así. En realidad de trata de cuatro pilastras adosadas al cierre. Tres de ellas descansan en los cimentos

3 En un informe preliminar realizado a la conclusión de la excavación efectué una lectura errónea, y contradictoria, por precipitada, de los datos obtenidos durante los trabajos de campo. Ver: G. Prieto Vázquez, "Santa María la Blanca y la mezquita de Tornerías: dos excavaciones de urgencia en Toledo", en *Actas del Primer Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo,* Toledo, 1990, págs. 459-481. Aquí interpreté de un modo confuso los machones de ladrillo enjarjados al cierre occidental de la sinagoga como prolongación de los muros corridos en los que descansan las columnas, quedando embutidos en el cimiento de la fachada Oeste. La atribución que asigné a los muros corridos dentro de la secuencia cronológica relativa también era errónea. Lamento que estos errores hayan podido inducir a confusiones.

corridos, conservando su forma trapezoidal. La más septentrional carece completamente de cimientos: apoya simplemente en el relleno que había inmediatamente debajo del piso de la sinagoga. Se construyeron, por tanto, después de que se levantara el muro al que se adosan. Durante la restauración de los capiteles se pudo comprobar, además, que al menos dos de ellos (el más septentrional y el más meridional) tienen su apoyo en ménsulas de piedra que se integran en el muro, siendo las pilastras, por tanto, añadidos que nada tienen que ver con la construcción original de la sinagoga.

En consecuencia, la hipótesis de Czekelius ha de ser definitivamente descartada. Todos los datos que poseemos apuntan en la dirección de que el actual cierre Oeste de la sinagoga es estructuralmente el mismo que tenía cuando se construyó.

La localización de la galería de mujeres es un asunto sobre el cual la arqueología no ha aportado ningún testimonio. Sólo podemos realizar conjeturas sobre su situación y su estructura. La restauración de la fachada Oeste llevada a cabo por Francisco Jurado, que ha consistido en la apertura de unos huecos que han sido después cerrados con un acristalamiento y una celosía de madera, parte en una de esas conjeturas: la tribuna de mujeres sería una estructura, probablemente de madera, situada a media altura en el cierre occidental de la sinagoga y volada hacia el exterior. Si bien la existencia de esos huecos en la fábrica del muro es indudable (estaban rellenados de rasilla y mortero), no es seguro que puedan ponerse en relación con la galería de mujeres. Habría que preguntarse cómo se sustentaba esta estructura volada y por dónde se accedía a ella. También pudiera ser que estuviera reservada a las mujeres alguna de las naves extremas de la sinagoga, la cual se separaría del resto por algún tipo de construcción liviana o por simples cortinas. En cualquier caso, la única posibilidad de aportar alguna luz sobre la galería de mujeres consiste en desencalar las paredes interiores del edificio. Si la galería estaba formada por algún tipo estructura constructiva, es posible que aún queden sus huellas en los muros.

Del estudio de las cimentaciones se deduce otra consecuencia, en parte implícita en lo anterior. No existen discordancias relevantes entre la planta de la sinagoga y la disposición perimetral de sus cimientos[4]. Si a ello añadimos,

4 El cambio de dirección que se observa en el extremo occidental de la fachada Norte, produciendo un cierto achaflanamiento en la esquina, tiene su correspondencia también en el cimiento, si bien, aquí es más pronunciado.

como ya hemos indicado, que los cimientos Norte y Oeste son muros unitarios en los que no se aprecian diferencias constructivas, podemos afirmar que la estructura actual del edificio es en planta básicamente la misma que la que tenía en el momento de su construcción. Es decir, la excavación del subsuelo de la sinagoga no ha proporcionado indicios relacionados con fases constructivas que nos permitan afirmar que el edificio actual sea el producto de la reconstrucción o de la reforma de una edificación más antigua. Ciertamente, habría que completar la documentación arqueológica con un análisis de los muros de la sinagoga para lo que sería suficiente con desencalar los paramentos interiores de la misma. En este sentido, un dato que podemos aportar está relacionado con los arcos apuntados localizados en los laterales de la capilla central puestos al descubierto durante la restauración de 1988[5]. Estos arcos están realizados a la vez que el muro en el que se abren, construyéndose al mismo tiempo que los arcos de herradura que están junto a ellos. Por tanto, los arcos apuntados nada tienen que ver con una reforma o una ampliación de la sinagoga[6].

En resumen, la conclusión que se extrae del estudio de la cimentación de los muros de la sinagoga es que su estructura actual es básicamente la misma que cuando fue construida. Las únicas reformas que sufre el edificio son las que se producen después de que sea transformada en templo cristiano, las cuales, por otra parte, no modificaron esencialmente la disposición que la sinagoga presenta en planta.

La sinagoga se construyó en un lugar en el que ya habían existido edificaciones. Algunas habían sido abandonadas o estaban ya destruidas cuando se

---

5 En la actualidad el arquitecto encargado de la restauración y yo mismo estamos trabajando en la elaboración de una memoria conjunta sobre nuestra intervención en la sinagoga en la que recopilaremos de forma exhaustiva los datos obtenidos. Dentro de este proyecto, hemos decidido acometer el estudio estructural y constructivo de la cebecera del edificio, que actualmente es la que más problemas plantea: las modificaciones atribuidas a Covarrubias, con la construcción de las capillas, dificulta la comprensión de este espacio en su configuración original. Sin embargo, la actuación de Covarrubias no parece haber transformado drásticamente la estructura inicial. Por ello estamos seguros de que un análisis minucioso de los muros de la zona podrá aportar datos de interés sobre su articulación primitiva.

6 En un trabajo reciente Teresa Pérez Higuera sostiene que la existencia de los arcos apuntados sugiere dos fases constructivas en la construcción del edificio. Esta hipótesis no se confirma con los datos que actualmente poseemos. Ver VV.AA.: *Arquitecturas de Toledo*, Toledo, 1992, Vol. I, pág. 372.

comenzó a levantar la sinagoga. Otras fueron probablemente demolidas como consecuencia de las obras. En cualquier caso, no influyeron en la planta o en la estructura del templo judío, ni tuvieron relación con él.

Lo que nos queda de estos edificios son básicamente muros que describen una orientación predominante Norte-Sur. En general están cortados por las cimentaciones de la sinagoga, quedando, en ocasiones, embutidos en la fábrica de los cimientos (fig. 2).

Varios de los muros pertenecen a un único edificio que tiene dos características fundamentales: posee dependencias decoradas con zócalos pintados y estaba relacionado con el agua. Sólo conocemos parte del muro que cierra dichas dependencias por el Este y un tramo del tabique de una de las habitaciones (fig. 2, muros 1 y 2). El muro de cierre es de mampuestos irregulares sobre los que descansa una hilada de ladrillos dispuestos a tizón, coincidiendo con su superficie de destrucción. Se va adaptando al desnivel del terreno, muy acusado a veces, y en algunos puntos conserva un cimiento de piedras y mortero que, a modo de zapata, sobresale de la vertical del muro. Su longitud conocida es de 13,60 m, su anchura media es de 0,70 m y la altura máxima conservada es de 1,40 m. Los cimientos de la sinagoga lo cortan dividiéndolo en tres tramos. Se adosa él, por el Oeste, un tabique de características constructivas similares. Es más estrecho (0,60 m) y la longitud conocida del mismo es de 5,20 m. La altura máxima conservada coincide con la esquina que forma con el muro principal, siendo de 0,70 m. En el resto sólo se mantiene en pie unos 0,40 m de su alzado.

Los zócalos pintados decoraban toda la cara occidental del muro principal y las dos del tabique. Algunos fragmentos estaban todavía adheridos a las paredes, pero la mayor parte se encontraron en los estratos procedentes de la destrucción de los muros. En la habitación septentrional, definida por el muro y el tabique, se descubrió, *in situ* el fragmento más importante (fig. 3). Tiene una longitud de 1,30 m y una altura de 0,60 m lo que nos permite describir el motivo decorativo y la técnica empleada en su ejecución.

Predomina un motivo geométrico compuesto de cadenas y círculos trazados con cintas rojas pintadas con almagra sobre fondo blanco. Una lacería de dos cintas, una de las cuales remata formando la cabeza de una serpiente, enmarca las cadenas y los círculos separándolos de una cenefa vertical en la se representan una serie de peces. Esta cenefa hace esquina con otra en la que los peces están en posición inversa. En la parte inferior, una banda roja delimita la pintura de lo que sería el suelo de la habitación, del cual sólo se conservan las huellas en los muros.

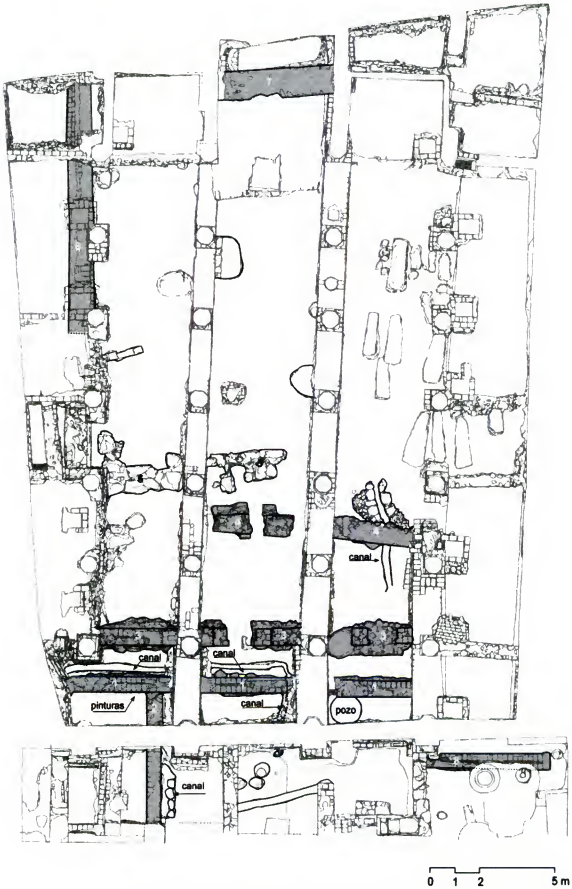


FIGURA 2: *Estructuras anteriores a la sinagoga.*

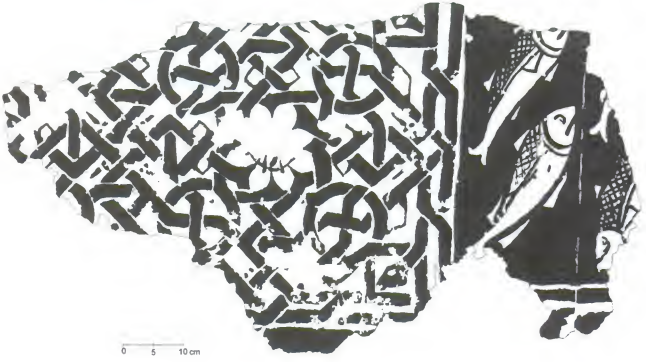


FIGURA 3: *Decoración pintada de uno de los muros anteriores a la sinagoga.*

El óxido de hierro que da los tonos rojos está aplicado sobre una base blanca, en la que previamente, y todavía húmeda, se ha bocetado la decoración con un punzón, quedando grabadas las incisiones resultantes. Después, las líneas maestras del dibujo se trazan con una cuerda empapada en rojo muy diluido que, tras tensarla, se suelta contra la pared. A continuación se pintan los contornos de los motivos con el color aún diluido, corrigiendo el boceto inicial. Finalmente se rellena el conjunto de rojo con la intensidad del color requerida. La base blanca, que parece ser un estuco[7], está aplicada a la pared sobre una capa de argamasa más basta en la que se han realizado incisiones para favorecer la adherencia[8].

Si los zócalos pintados caracterizan los restos de este edifico, no menos significativa es la relación que tiene con el agua. Efectivamente, en la base del muro principal, en la cara Este, se sitúa un canal o atarjea tallado en la

7 Actualmente se están analizando muestras de las pinturas con el objeto de precisar su composición.

8 La conservación del zócalo pintado era en general bastante deficiente. Fueron inmediatamente sometidas a un proceso inicial de limpieza y consolidación, pero su estado hizo aconsejable su extracción. Actualmente se encuentran depositadas en el Museo de Santa Cruz (Toledo) convenientemente restauradas junto con los demás fragmentos hallados.

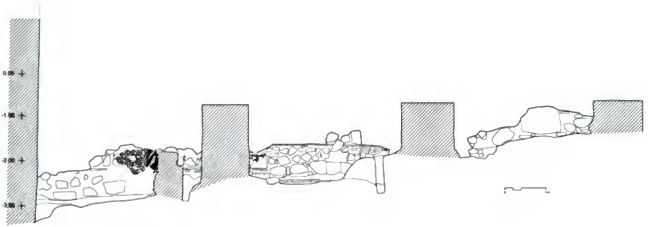


FIGURA 4: *Esquema del alzado Oeste del muro decorado.*

roca que lo recorre en dos de los tres tramos en los que este muro se encuentra dividido por los cimientos de la sinagoga. El tercer tramo, el más meridional, está asociado a un pozo que aún hoy tiene agua limpia y que aparentemente estuvo en uso contemporáneamente al edificio.

El canal tiene una pendiente de Sur a Norte y estaba protegido por lajas de granito de las que se hallaron restos. Posee dos derivaciones: la primera se sitúa a la altura del tabique, recorriéndolo junto a su cara sur. Aunque el arranque de esta derivación queda parcialmente oculto por los cimientos de la sinagoga, se conserva en la base del tabique descubierto en la excavación del jardín. La segunda derivación se encuentra en el tramo central del muro principal. Aquí la roca describe una fuerte pendiente y fue seccionada en vertical para integrarla como parte del muro. A la vez se talló en la roca la derivación del canal, talla que llega a alcanzar los ochenta centímetros de profundidad: en la parte inferior se colocaron unos ladrillos a modo de protección que indican el nivel al que de discurriría el agua (fig. 4). El trazado de esta derivación describe una dirección Este-Oeste, como el anterior, pero queda oculto por los cimientos de la sinagoga, desconociéndose su trayectoria, que en este caso no continúa en el jardín. Es posible que la segunda derivación estuviera relacionada con otro tabique adosado al muro, como puede deducirse de algunas huellas de mortero que se conservan en su alzado.

Como hemos indicado, no se encuentra la continuación de la atarjea hacia el sur, siguiendo la dirección del muro. Sin embargo, sí existía una conducción tallada también en roca pero más superficial que está cortada por los cimientos de la sinagoga. Desconocemos su procedencia, pero posiblemente tiene que ver con los restos de otro canal que localizamos en la nave 2 de la sinagoga (fig. 2). Se conserva un tramo de 4.20 m y tiene una pendiente constante de Este a Oeste. Pasa debajo de un muro (muro 4) que no lo interrumpe, lo que indica que estuvieron en uso al mismo tiempo. Al Este de muro, el canal, además de haber sido tallado en la roca, cuenta con una estructura de piedras que lo delimitan y que queda integrado en la construcción del muro.

Estamos, por tanto, ante los restos de un edificio de cierta relevancia cuyas dependencias decoradas contaban, en el subsuelo, con un sistema de canales. Desconocemos su planta completa, pero sin duda era bastante grande: continuaba hacia el Norte, en donde el muro principal queda embutido en el cimiento del cierre de la sinagoga, y probablemente también continuaba por el Sur: aquí queda interrumpido por uno de los muros corridos que soportan las columnas de la sinagoga y, desafortunadamente, la construcción en la nave meridional de unas dependencias abovedadas talladas en la roca que datan del siglo XVIII, impiden determinar si efectivamente seguía por este lado. Sin duda se extendía hacia el Oeste, en el jardín actual. Desconocemos también sus accesos: en los muros hallados no hay restos de vanos. Sólo contamos en este sentido con una indicación: en la excavación del jardín se hallaron los restos de un muro (fig. 2, muro 8) cuyo extremo meridional acaba en una pieza de granito colocado a tizón que sin duda corresponde a una jamba. Es un muro anterior a la sinagoga (está cortado por uno de los machones de ladrillo del cierre occidental del templo). La vinculación de este muro con el resto del edifico en cuestión se basa en dos elementos no del todo concluyente: es de la misma factura constructiva y se hallaron de restos de pinturas, muy escasos esta vez, en los estratos adyacentes, al pie de la cara Norte.

En la excavación se encontró otro muro que sin duda estuvo relacionado con el edificio al que nos estamos refiriendo: probablemente formó parte de una de sus fachadas (fig. 2, muro 3). Se sitúa al Este del muro decorado y es paralelo a él. Son similares en cuanto a la técnica constructiva y comparten el mismo módulo. Se encuentra más sólidamente cimentado a base de zapatas anchas fabricadas con piedras y mortero. A diferencia de los demás, en él se

pueden diferenciar etapas constructivas diferentes a las que ahora no nos vamos a referir. Este muro, que está también dividido en tres tramos por los cimientos de la sinagoga, tiene dos vanos: uno en el tramo central y otro en el meridional. Ambos constituyeron puertas y al menos la situada en el tramo central estuvo inicialmente en uso a la vez que el canal y, por tanto, que las habitaciones decoradas. El espacio útil entre los muros paralelos es de apenas 1.20 m: parece ser, en consecuencia, un pasillo de servicio para acceder a la atarjea el cual tiene, a la vez, un acceso independiente desde el exterior del edificio.

La utilidad y la cronología son los aspectos cruciales de esta construcción. Sobre el primero no nos atrevemos todavía a aventurar hipótesis. Situado en un lugar en el que desde siempre se ha ubicado la judería, no cabe duda de que se trata de un edificio relacionado con la comunidad hebrea. Su eventual complejidad (canales relacionados con habitaciones, un espacio reservado para el mantenimiento del canal principal, un acceso independiente al mismo), la relativa suntuosidad de sus paredes, decoradas con zócalos pintados y las amplias dimensiones que sin duda tuvo, nos induciría a sospechar que se trata de un edificio público. Su asociación evidente con el agua, acentuada con la presencia de los peces en el motivo decorativo, nos llevaría a pensar que estamos ante la presencia de unos baños que no necesariamente habrían de tener un carácter específicamente ritual. Sin embargo, nada es seguro. Podría tratarse de los restos de una rica mansión privada. La excavación completa del jardín de la actual sinagoga, poco costosa y fácil de realizar, aportaría ciertamente datos valiosos y concluyentes sobre un edificio que en todo caso debió se importante y singular en el conjunto de la aljama.

Los problemas cronológicos que siempre ha planteado la sinagoga de Santa María la Blanca exigen datar con precisión los restos del edificio, lo cual no es una tarea fácil. El estilo y los motivos de los zócalos pintados deberían ser suficientes para ello, pero no es así. Lacerías similares, en ocasiones asociadas a motivos vegetales, se encuentran en zócalos fechados a finales del periodo de las primeras taifas y principios de la época almorávide[9], conociéndose precedentes en el siglo X[10]. Adquieren un gran desarrollo a

9 Gómez Moreno, *Ars Hispaniae,* Vol. III: «Arte árabe español hasta los almohades», Madrid, 1951, pág. 268.

10 L. Torres Balbás, «La capilla del Castillo de Brihuega las edificaciones de D. Rodrigo Jiménez de Rada», 1941. En *Obra Dispersa* III, vol. 10, pág. 9.

partir de la segunda mitad del siglo XII, siendo frecuentes en edificios de nueva planta de tradición mudéjar o bien en edificios remodelados siguiendo dicho estilo, en donde se asocian a motivos zoomorfos[11]. Los paralelos formales más cercanos a las pinturas halladas en el subsuelo de Santa María la Blanca se encuentran en los zócalos de la *Torre de Hércules* de Segovia (fechados a finales del siglo XII o comienzos del XIII), en algunos elementos que decoran el ábside del Cristo de la Luz (de comienzos del siglo XIII) y en los zócalos pintados de la capilla del Castillos de Brihuega (del siglo XIII).

En consecuencia, el abanico cronológico de las decoraciones halladas en el subsuelo de la sinagoga se puede situar en cualquier momento entre finales del siglo XII y, al menos, mediados del siglo XIII. Coincide básicamente con las diferentes fechas tradicionalmente atribuidas a la construcción o a la reconstrucción de la sinagoga de Santa María la Blanca: así, entre otros, Cantera Burgos la sitúa a finales del siglo XII[12], Gómez Moreno a comienzos del XIII[13], Torres Balbás hacia 1270 y Czekelius entre 1250 y 1300[14] al igual que Pavón Maldonado[15].

Tal coincidencia sería desde luego posible si, como sostienen algunos autores, la sinagoga que conocemos fuera el producto de la remodelación o de la reconstrucción parcial de la *Sinagoga Nueva,* destruida por un incendio hacia 1250[16], y si pudiéramos relacionar la sinagoga con el edificio del que estamos tratando, asociándolo a alguna de sus fases. Sin embargo, como ya hemos puesto de manifiesto al referirnos al análisis de la cimentación de la sinagoga, ésta es una edificación en su totalidad de nueva planta que no posee ninguna relación con las estructuras halladas en el subsuelo y que no está para nada influida por ellas. Es más, cuando se construyó la sinagoga hacía ya tiempo (el problema es cuánto), que el edificio había sido abandonado, los muros de zócalos pintados habían sido parcialmente derruidos y los canales se habían cegado y estaban abandonados. En su lugar, y reaprovechando

---

11 L. Torres Balbás, *Ars Hispaniae,* Vol. IV: "Arte Almohade. Arte Nazari. Arte mudejar", Madrid, 1949, pág. 377.

12 Cantera Burgos, *Sinagogas Españolas.* Madrid, 1955, pág. 42.

13 Gómez Moreno, «La ornamentación mudéjar toledana», *Arquitectura Española,* Madrid, 1951.

14 Czekelius, *Op. cit.*, pág. 8.

15 Pavón Maldonado, *Arte toledano, islámico y mudéjar,* Madrid, 1973, pág. 80.

16 Ver, por ejemplo, en VV.AA.: *Arquitecturas de Toledo,* Toledo, 1992, Vol. I, el apartado que T. PÉREZ HIGUERA dedica a Santa María la Blanca, pág. 369 y ss.

algunos elementos, se habían levantado otras construcciones, más pobres y de peor factura, en las que se documentan al menos tres reformas, lo que indica, también, un cierto tiempo de uso de estas estructuras. Son estas construcciones, a las que nos referiremos a continuación con brevedad, las que fueron seguramente demolidas como consecuencia del levantamiento de la sinagoga[17].

Efectivamente, sin que podamos precisar la causa, el muro cuya cara occidental contenía los zócalos (Fig. 2, muro1) fue derruido hasta una cota intencionada en los tramos correspondientes a las naves 3 y 4 de la sinagoga. Parte del material procedente del derribo, aquél que no se podía reaprovechar, se utilizó para colmatar las habitaciones situadas al Oeste del muro. En ese momento ya habían desaparecido los suelos de las habitaciones y las cubiertas: no se hallaron restos de ninguno de estos elementos, lo cual suele ser habitual cuando se produce un desplome. A la vez se relleno intencionadamente el pasillo en el que se ubicaba el canal entre los muros 1 y 3, hasta la cota de derribo del muro 1, y se modificó la puerta situada en el tramo central del muro 3: se levantó su umbral hasta una cota similar. El antiguo pasillo de servicio, una vez rellenado, se pavimentó con un suelo de ladrillos formando espiga cuyo borde oriental limitaba con el muro 3. El muro de los zócalos pintados quedaba así oculto e inutilizado en los dos tramos septentrionales. Desconocemos las extensión de este pavimento hacia el Oeste: se cortó cuando se construyó la sinagoga. A la vez se adosó un tabique de mampuestos al muro 3, cerca de la jamba Norte de la puerta, que cimentado en los rellenos y no en la roca, iba a morir, adosado, a un muro anterior situado más al Este (muro 4), dando lugar una habitación de la que desconocemos con seguridad el cierre meridional[18], pero que sin duda estaba relacionada con otra situada al Sur delimitada por el tramo meridional del muro 3, al Oeste, y el muro 4, al Este. Es ahora cuando el canal asociado al muro 4 se inutiliza. También parece pertenecer a este momento el vano situado en el extremo Sur del muro 3: su umbral se encuentra a la misma cota que el de la puerta anteriormente reseñada. Estas dependencias, como hemos indicado, son objeto de reformas y modificaciones que expondremos en otra ocasión.

En resumen, creemos que es razonable, a la luz de todo lo aportado, dilatar el tiempo que transcurre entre el momento de construcción del edificio some-

17 En toda el área excavada no se hallaron datos que pueda relacionarse con las huellas de un incendio, ni en lo que se refiere a los estratos horizontales, ni a los verticales.

18 El estudio completo de todas las estructuras está actualmente efectuándose.

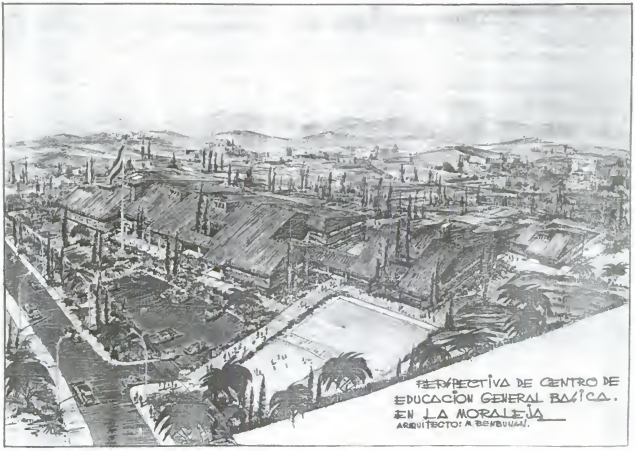
ramente analizado y el momento en que se construyó la sinagoga. De otro modo tendríamos que pensar en una actividad constructiva en la judería toledana, poco menos que frenética, que nos llevaría a una remodelación de importantes sectores urbanos en un corto periodo de tiempo, lo cual no parece ser el caso.

En nuestra opinión (y con las reservas que nos impone el no haber concluido el análisis y estudio de todos los datos obtenidos en la excavación[19]) creemos que la sinagoga de Santa María la Blanca debe ser considerado como un edificio cuya actual estructura corresponde casi exactamente a la que tuvo en el momento de su construcción, erigida íntegramente de nueva planta entre mediados y finales del siglo XIII. Por otra parte, es posible así mismo, sin que ello contradiga lo anteriormente enunciado respecto de la sinagoga, que los zócalos pintados sean un ejemplo temprano de decoración de *estilo mudéjar*, pudiendo ser fechado a mediados del siglo XII, o incluso antes.

19 Recientemente hemos comenzado el análisis de los materiales cerámicos, los cuales, sin duda aportarán datos de interés. Quiero agradecer a Yasmina Álvarez las amables indicaciones que sobre el material cerámico nos ha proporcionado.

V

"LO DE HOY"



Perspectiva del Centro de Educación General Básica en La Moraleja. Arquitecto: Moisés Benbunán.

PATRIMONIO HISPANOJUDÍO CONTEMPORÁNEO

Abraham Hassán
Arquitecto

INTRODUCCIÓN

Antes de comenzar con el tema de esta ponencia, quiero resaltar que el patrimonio hispano judío contemporáneo se reduce a contadas ciudades de la geografía nacional donde se concentran las comunidades más importantes, y abarca a edificios y locales de índole religioso y civil. Aunque escaso y con valor estético limitado, dicho patrimonio resume con gran exactitud la historia de los judíos españoles en el presente siglo, con una mezcla de tremendas dificultades, de voluntades muy encontradas y de un afán de reencuentro con las raíces sefardíes. Las colectividades israelitas en España se ubican mayoritariamente a lo largo de toda la costa mediterránea peninsular, además de las provincias de Madrid y Sevilla; en los archipiélagos balear y canario; y en las dos plazas norteafricanas de Ceuta y Melilla.

Después de casi cuatro siglos de ausencia total de vida judía de forma oficial en España, se puede considerar el año 1860 como el punto de inflexión, a partir del cual, algo empieza a cambiar en este país a nivel político y social con respecto al asentamiento tolerado de judíos desde la expulsión. Algunos hebreos de Marruecos se instalan en Sevilla y forman allí la primera

comunidad judía mínimamente organizada. Paralelamente no hay que olvidar que en esa época, es España quien entra en las juderías del norte de Marruecos en lo que se llamó el Protectorado. Más tarde, en 1870, durante la visita del rey a la capital andaluza, las autoridades locales conceden un permiso para construir un cementerio judío, que aún perdura actualmente. Es pues, el inicio de la historia patrimonial contemporánea de los judíos en la España peninsular. Posteriormente se crea una pequeña sinagoga en el número 9 de la calle Lumbreras, que se destruye en 1904 por un fulminante incendio.

¿QUÉ SE ENTIENDE COMO PATRIMONIO ARQUITECTÓNICO JUDÍO?

Antes de continuar, definiré los elementos que componen las necesidades básicas de una comunidad judía y que considero su patrimonio. Como elemento fundamental está la sinagoga o lugar de oración que tiene también entre los hebreos un valor social y de punto de encuentro y reunión. Se puede considerar una sinagoga desde un piso o local pequeño hasta un edificio exclusivo, con la característica común en la península ibérica por su situación geográfica, que la dirección del rezo debe estar orientada hacia el este, consolidando en ese sentido el vínculo con la tierra de Israel. La estructura sinagogal se completa con el *Hejal* o armario dónde se guardan los *sefarim* o rollos de la ley, con la *Tebá* o pupitre frente al *Hejal* dónde oficia el rabino o la persona más capacitada del público o *Kahal* para éste cometido y con la *Azará* o zona separada para las mujeres en las sinagogas ortodoxas. En el plano descriptivo del mapa patrimonial, hago la distinción entre oratorio que corresponde a un piso o local habilitado para la oración y reunión, y gran sinagoga como edificio exclusivo, que además abarca otras actividades comunitarias independientemente de las religiosas.

Seguidamente hablaré del cementerio que no se diferencia de cualquier otro, excepto que no están permitidos los enterramientos en nichos. Por otra parte debe tener un habitáculo para la *Rejitsá* o lavado ritual del fallecido que realizan los miembros de la *Hebrá Kadishá* o Hermandad altruista que se dedica a estos menesteres. Se sobreentiende que está terminantemente prohibida cualquier imaginería religiosa, limitándose cada sepultura a una piedra con algunas inscripciones sobre el fallecido, muchas veces en hebreo y coronando la lápida la estrella de David. En algunos cementerios se puede encon-

trar la «guenizá» o lugar dónde se guardan los libros de oración y rollos de la ley viejos o caducados para el uso, pues según la tradición religiosa judía no se deben destruir. La ubicación de la «guenizá» puede ser en un lugar reservado para tal efecto dentro del recinto del cementerio, o en la cabecera de la sepultura de un rabino o de un hombre sabio.

Ni los complejos recreativos y deportivos ni las escuelas tienen particularidad especial alguna desde el punto de vista arquitectónico, excepto que son frecuentados por los miembros comunitarios, y donde en el caso de estas últimas, se imparte enseñanza de hebreo y cultura judía. Es normal que en estos centros existan comedores *casher*, es decir, que ofrecen comidas según la dieta prescrita por la ley mosaica.

Me permito hacer referencia en esta exposición, a monumentos y espacios públicos proyectados por arquitectos y con temática relacionada con el judaísmo, realizados en nuestro territorio y de bastante interés artístico. Sin embargo no haré mención a parte del patrimonio judío medieval rehabilitado por el estado u otras instituciones según los casos, como por ejemplo los más emblemáticos del Call de Girona y del Conjunto Museo Sefardí-Sinagoga del Tránsito de Toledo, y que considero patrimonio de todos los españoles, sean judíos o no. Tampoco recojo la obra arquitectónica, circunstancialmente prolífica, de grandes arquitectos judíos actuales, con los edificios muy comentados hoy en día del museo Guggenheim de Bilbao y del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.

UN POCO DE HISTORIA

Es pues a finales del siglo XIX, dónde se reinicia la vida judía en España. Los ya mencionados cementerio y sinagoga de Sevilla, son los primeros intentos de una incipiente comunidad. La población hebrea era escasa en número y su posible crecimiento tenía serias dificultades: por un lado la poca recepción de la sociedad española y por otro la no derogación del edicto de expulsión de 1492 que disuade a muchos judíos a venir, unido a la intolerancia religiosa. El recuerdo de la Inquisición sigue en la memoria del pueblo judío al igual que el anatema o *herem* por el que se condenaba a todo hebreo que regresara a Sefarad, pese a que no existiera de él constancia histórica. Contra todas estas premisas, los judíos empiezan a asentarse en este país y a organizar pequeñas colectividades, como la ya mencionada de Sevilla, además de las de Madrid y Barcelona.

La primera agrupación madrileña data de 1895, pero es en 1917 cuando se obtiene el permiso gubernamental para inaugurar una sinagoga que se ubica en el número 5 de la calle Príncipe. El local se encuentra en un segundo piso y es propiedad de Ignacio Bauer, uno de los judíos más influyentes y representativos de esa época y que además tiene buenas relaciones con la Casa Real.

Paralelamente en el tiempo, se constituye la Comunidad Israelita de Barcelona, dónde en 1919 se alquila para sinagoga la planta baja de un chalet o torre en la confluencia de las calles Balmes y Provenza, en pleno centro del ensanche barcelonés. Progresivamente, en los cuatro años siguientes, se ocupa la totalidad del edificio, dada la fuerte inmigración de judíos turcos y alemanes.

A principios del siglo XX, la estructura social de la Comunidad Israelita de Madrid, difiere de sus homólogas de Barcelona y Sevilla. En la capital hay mayoría de personas de alto nivel económico que llegan a España por motivos laborales amparados por grandes entidades financieras europeas occidentales. En Sevilla se instalan judíos del norte de Marruecos de origen humilde y a Barcelona llegan judíos del este de Europa y turcos sefardíes por motivaciones políticas a raíz de la primera guerra mundial. Así el origen demográfico de las distintas comunidades españolas es muy diverso en esa época, manteniéndose un germen minoritario entonces de judíos marroquíes. Este último irá consolidándose en el transcurso de este siglo hasta convertirse actualmente en el origen predominante del judaísmo español.

Siguiendo en el periodo de entreguerras, se consigue en Madrid una parcela exclusiva para la comunidad judía en el cementerio de la Almudena, lindando con el recinto civil. Consta de muros de ladrillo perimetrales y un gran portón metálico hacia la Avenida de Daroca. Tiene un eje arbolado central que desemboca en la «*rejitsá*» y en un pequeño velatorio contiguo. No tiene ningún valor estético en su conjunto, pero está perfectamente consolidado en su entorno urbanístico inmediato. Actualmente está al completo. Igualmente en el cementerio civil de Madrid, medianero con el anterior, se pueden comprobar gran cantidad de tumbas judías con la estrella de David en la cabecera.

A principios de siglo los enterramientos hebreos de Barcelona se realizaban en el cementerio de Montjuich, sin ningún recinto acotado para la comunidad. Más adelante se consigue un terreno dentro del cementerio de Sant Andreu, aunque rodeado de nichos de otras confesiones. Posteriormente la comunidad israelita barcelonesa obtiene una parcela dentro del cementerio

católico de Las Corts. Este último se convierte, con el transcurso del tiempo, en el cementerio judío por excelencia de la capital catalana.

La guerra civil española trae la desolación a las agrupaciones hebreas de Madrid y Barcelona. La primera desaparece prácticamente con la llegada de las tropas nacionales. La Comunidad de Barcelona es la última en actuar como tal en suelo republicano y uno de sus últimos servicios se dedica a rezar por la suerte de los judíos alemanes. En 1939, grupos falangistas saquean el centro comunal y profanan la sinagoga. A partir de aquella fecha la vida comunitaria española pasa a la clandestinidad, teniendo lugar sus actividades religiosas y sociales en casas privadas. El culto hebreo no está permitido en la postguerra; no hay sinagogas abiertas ni permiso para la libre práctica religiosa ni siquiera en privado. Esta situación de clandestinidad duró aproximadamente hasta 1946.

En Barcelona se busca, desde esta fecha, un solar para la edificación de un centro comunal. Mientras, se opta por locales de alquiler, a saber, el primero en la Avenida de Roma, que constaba de oratorios sefardí y ashkenazí, además de vivienda para el rabino; el segundo y más duradero, en el número 183 de la calle Muntaner con sinagoga sefardí y centro social. A la vez que éste último, se habilitó un piso para el servicio ashkenazí en la calle Córcega. Las fiestas y reuniones importantes se daban en el Teatro Lliure y en el Salón Rosa del Paseo de Gracia.

En 1947, la colonia judía de Madrid inicia una etapa de crecimiento. Ese mismo año se inaugura una pequeña sinagoga que funciona sin permiso gubernativo. El oratorio se ubicaba en la calle Cardenal Cisneros 62. Se trataba de un semisótano de pequeñas dimensiones, con capacidad para 30 personas.

Hay un factor determinante que hará cambiar el futuro del judaísmo español desde esta fecha, independientemente del grado de tolerancia religiosa que aumenta progresivamente, no sin sobresaltos, en la España franquista. Ese factor es la independencia en 1956 del vecino Reino de Marruecos, que hará crecer poderosamente la inmigración de judíos a todo el territorio peninsular, fundamentalmente desde la zona del Protectorado.

DE 1959 EN ADELANTE. LO DE HOY EN BARCELONA Y MADRID

En 1948 y en la ciudad condal, la comunidad adquiere un solar en la calle Casanova para la construcción de un centro comunitario. Por múltiples moti-

vos, entre ellos, la proximidad de una iglesia y de los ataques posteriores de grupos fascistas, se permuta este terreno por el actual de calle Avenir dónde además se realizan las obras de edificación del nuevo centro, todo ello por un reducido diferencial de dinero. En la parcela de Casanova se llegaron a celebrar fiestas y actividades al aire libre. El centro comunal de la calle Avenir 24, entre Muntaner y Aribau, fue inaugurado en 1954, siendo presidente de la colonia barcelonesa D. David Ventura. Este edificio, rehabilitado en dos ocasiones, la última en la actualidad por un problema grave de aluminosis en la estructura, consta de gran sinagoga sefardí, además de *micvé* o lugar para baño ritual, en planta baja. La entreplanta está ocupada casi íntegramente por la *Azará*, además de oficinas y *Suká* o pérgola al aire libre donde se come durante los 8 días de la fiesta de *Sukot* o tabernáculos. La primera planta consta de sinagoga ashkenazí y de biblioteca y la segunda de sala de fiestas. Las plantas tercera y cuarta acogen salas para la juventud y centro pedagógico respectivamente. La construcción es la típica de palacete burgués de la primera mitad de siglo, con una fachada bastante racionalista a base de combinación de piedra y revoco. Se puede considerar a este edificio, así como el actual de Madrid de la calle Balmes, como los más significativos del patrimonio arquitectónico hispanojudío contemporáneo. En esos momentos la Comunidad israelita de Barcelona está muy consolidada y sin grandes problemas burocráticos, por sus buenas relaciones con las autoridades locales.

Mientras tanto en Madrid, la situación es muy diferente. La pequeña sinagoga de Cardenal Cisneros resultaba cada día más insuficiente. Mediante una colecta entre los miembros de la comunidad, se reúnen los fondos para adquirir un local ubicado en el número 19 de la calle Pizarro. Las obras de acondicionamiento tardan un año y la sinagoga se inaugura el 2 de octubre de 1959 coincidiendo con el nuevo año judío. El centro estaba ubicado en la segunda planta del edificio y constaba de sinagoga para 150 personas, sala de juegos, pequeña cafetería y oficinas. En estos años y hasta 1970, se produce un progresivo aumento de la colonia judía madrileña por la fuerte inmigración de personas del norte de Marruecos, especialmente de Tánger y Tetuán. El influjo de esta inmigración imprime a la comunidad de Madrid un gran dinamismo para hacer posible la organización de una vida judía a mayor escala.

En 1967 se promulga la ley de libertad religiosa, a pesar de la oposición de varios ministros franquistas. Paralelamente en Madrid, se adquiere un solar

en la calle Balmes 3, dentro del distrito de Chamberí y cercano a la Plaza Iglesia. La ubicación no es la más indicada desde un punto de vista urbanístico, al ser la calle Balmes un callejón sin salida con difícil acceso motorizado, pero se elige por ser un lugar céntrico y bien comunicado por los transportes urbanos. La construcción del edificio se hace en un tiempo récord de ocho meses y se inaugura solemnemente con un servicio religioso el 16 de diciembre de 1968, coincidiendo con la festividad de *Hanuká* o fiesta del candelabro y siendo presidente de la Comunidad Israelita de Madrid D. Max Mazin. Se elige el proyecto en un concurso restringido internacional de arquitectos, siendo el ganador José Bengio. El diseño del edificio es totalmente racionalista en sus conceptos exterior e interior, siendo bastante interesante la estética moderna de la gran sinagoga con aporte de varios artistas de la época. Curiosamente esta sinagoga no está orientada a levante, sino al norte, por razones nunca justificadas de ubicación del edificio proyectado en el solar. Consta la construcción de dos plantas sótano, dónde se alojan diversas salas y un gran salón de fiestas comunicado por un altillo a la planta baja. En el primer nivel se ubican las oficinas, la biblioteca, salas de estudio y un oratorio para los servicios en días laborables. La planta segunda está totalmente ocupada por la gran sinagoga, al igual que la tercera dónde está la *Azará* o zona reservada para mujeres. Existe en la azotea del edificio una *Suká* e instalaciones varias. La gran sinagoga es de planta cuadrada y doble altura con el altillo en forma de L para *Azará*. Consta de vidrieras en su perímetro exterior y el *Hejal* es muy interesante al estar empotrado y con dos grandes puertas diseñadas por el escultor zamorano José Luis Coomonte, autor asimismo de la gran lámpara central y de la puerta del edificio. El diseño global está bastante conseguido siendo la tonalidad dominante el blanco que contrasta con una gran pared y todo el techo en madera clara.

En Barcelona y tras la ley de libertad religiosa se acometen los trabajos del primer acondicionamiento del centro comunal y se aprovecha para fijar en la carpintería exterior del edificio algunos símbolos judíos como la estrella de David y la *Menorá*. Por otra parte, un judío de origen alemán apellidado Stern, cede su finca privada de Valldoreix para campamentos juveniles a cambio de una pensión vitalicia a cargo de la C.I.B. La vivienda original se reconvierte en complejo recreativo y deportivo y lleva el nombre de Johanna Stern. Consta de dos construcciones unidas por una pérgola donde se alojan dormitorios y baños por un lado y centro social y restaurante por otro. Tiene además un recinto acotado de piscina y otro con pistas de deportes. Es

curioso y a la vez interesante el colorido de las fachadas de las construcciones que contrasta agradablemente con el verde del paisaje. Mientras tanto en Madrid se adquiere una enorme finca del término municipal de Hoyo de Manzanares, con preciosas vistas a la sierra y con tres construcciones semiruinosas, que sirven para alojar campamentos de verano y reuniones sociales y deportivas en los fines de semana. A esta finca se la denomina "Masada" en recuerdo del último bastión judío frente al invasor romano. Estas construcciones se rehabilitaron posteriormente en la década de los ochenta.

Paralelamente en Madrid y en Barcelona empiezan a funcionar escuelas judías. Su tamaño es aún reducido. La enseñanza que se imparte en ambos centros es mixta, es decir se alternan los programas educativos con clases de hebreo y cultura judía. La de Madrid, situada en un chalé de la calle Maestro Lasalle en el barrio de Chamartín, con el tiempo resultó pequeña. A mediados de los setenta se decide construir en la urbanización La Moraleja a 10 kms. de Madrid un gran colegio de enseñanza primaria y sito en una parcela de 10.000 m^2. El autor del proyecto es el arquitecto Moisés Benbunán y según explicaciones dadas por él mismo, aprovechó la suave pendiente del terreno para ubicar en la zona superior el edificio principal, dejando el polideportivo en la zona inferior. El conjunto consta de construcciones en ladrillo con tejados inclinados y una sucesión de patios interiores y porches exteriores, todos ellos perfectamente comunicados. La escuela se llamó en un principio Colegio «Ben Gabirol», denominándose posteriormente «Estrella Toledano». Mientras tanto en Barcelona se empezaron a impartir clases en una escuela propiamente judía a partir de 1972: el liceo sefardí ubicado en la calle Raset 39. Por los mismos problemas de crecimiento escolar que en Madrid, la Comunidad alquiló una torre de grandes dimensiones en 1980. Es la que existe actualmente y consta de tres plantas de 400 m^2 cada una, dónde se alojan las aulas y demás dependencias, con un patio de 600 m^2 destinado a actividades deportivas. Se encuentra situado en la calle Margenat con vuelta a Vilallonga, en la parte alta de Barcelona, área donde se concentran el 50 % de los colegios privados de la capital catalana.

Ya plenamente instalados en la era democrática española, los judíos ven ampliadas sus necesidades de espacio en todo su patrimonio. Así, tanto en Barcelona como en Madrid, se consiguen grandes parcelas como emplazamientos duraderos para sus respectivos cementerios. En Barcelona se consigue una concesión del Ayuntamiento en un área independiente del cementerio de Collserola con una capacidad superior a las 2.000 sepulturas. Las

salas de *rejitsá* y velatorio están en una zona habilitada para tales fines fuera del recinto judío. Está en funcionamiento desde principios de los años setenta. En Madrid y a finales de esta última década, la *Hebrá Kadishá* con su presidente D. Fortunato Chocrón a la cabeza, promueve la compra de un solar contiguo al cementerio católico en la localidad de Hoyo de Manzanares a 40 kms de la capital y me encarga el diseño del conjunto. El proyecto de acondicionamiento es el de una trama regular de bancadas para grupos de sepulturas, aprovechando la fuerte pendiente del terreno. Como elemento central hay una construcción de dos naves pequeñas separadas por una calle interior, donde se ubican la sala de *rejitsá* y el velatorio respectivamente. Se incluye además una pequeña plaza circular dónde se aloja la "guenizá" con una escultura decorativa en su coronación. Posteriormente en 1986, la comunidad madrileña compró el solar contiguo a éste para una ampliación futura. La capacidad total del nuevo cementerio hebreo madrileño es de 1.000 sepulturas aproximadamente.

Ya en 1984, la comunidad de Madrid me encarga la rehabilitación del complejo recreativo «Masada», también en Hoyo de Manzanares y comentado en un párrafo anterior. Este centro consta de tres construcciones independientes. En la de mayor tamaño se ubican la zona de dormitorios y un gran centro social en dos niveles. En el de tamaño intermedio se sitúan los vestuarios para las zonas deportivas y el restaurante. Estas dos edificaciones están totalmente acondicionadas. Está previsto habilitar el tercer edificio para una miniresidencia de la tercera edad. El resto del complejo lo ocupan diversos campos de deportes y un gran aparcamiento al aire libre. Hay que resaltar otra vez la espléndida ubicación de este complejo, dentro de una zona protegida de la baja sierra madrileña.

EL PATRIMONIO DE LAS OTRAS COMUNIDADES JUDÍAS ESPAÑOLAS

Además de las comunidades en las dos grandes capitales, a partir de la ley de libertad religiosa, se instalan en la península muchos judíos de Marruecos y otros de origen anglosajón en las localidades turísticas costeras mediterráneas. La mayor agrupación se concentra en la Costa del Sol. En Málaga su capital, encontramos una sinagoga ubicada en el tercer piso de un inmueble de la calle Duquesa de Parcent, cerca del puerto. Funciona desde hace 25 años. Es un gran oratorio con capacidad para casi 200 personas y consta de

todos los elementos descritos al principio. En su aspecto decorativo no hay nada importante que destacar, excepto del diseño de un bonito *Hejal*. La sinagoga malagueña aloja además un pequeño centro de estudios y un *Mikvé*. En Torremolinos existe en funcionamiento un pequeño oratorio de 100 m^2 en la calle Skal. En Marbella se encuentra probablemente el oratorio mejor acondicionado de todo el territorio peninsular. Se trata de una pequeña sinagoga dentro de un chalé en la Urbanización «El Real» y consta de una nave de doble altura con pequeñas columnas de estilo mozárabe. Está comunicada con una gran parcela ajardinada, ideal para celebraciones y fiestas al aire libre. Data de hace 20 años. Existe también un enorme cementerio judío en Casabermeja a 14 kms. de Málaga que consta de velatorio, sala de *rejitsá* y guenizá.

En la Comunidad Valenciana existen tres oratorios en Valencia, Alicante y Benidorm. El primero está situado en la C/ Ingeniero Joaquín Benlloch 29 y tiene una superficie de 160 m^2, incluyendo una sala de reunión. Se proyecta adquirir una parcela de 5.000 m^2 para cementerio en la localidad de Cheste a 25 kms. de la capital levantina.

En la Islas Baleares hay una creciente comunidad judía, compuesta en su mayoría por personas jubiladas de origen anglosajón. Existe un pequeño centro comunal que consta de oratorio, *mikvé*, salones y biblioteca. Esta pequeña comunidad tiene la particularidad de ser una de las pocas en España dónde se oficia según el rito ashkenazí. Hay un pequeño cementerio en Santa Eugenia que cubre las limitadas necesidades de la Comunidad.

Hay comunidades judías muy reducidas en las dos capitales canarias. En Las Palmas funciona un oratorio en el 230 de la calle León y Castillo ubicado en una entreplanta y con capacidad para 80 personas.

En Sevilla, además de poseer el cementerio judío contemporáneo más antiguo de la península, ubicado dentro del cementerio católico de San Fernando y comentado al inicio de ésta conferencia, existe una pequeña sinagoga de 80 m^2 situada en pleno centro de la capital andaluza, en un bajo del número 8 de la calle Bustos Tavera.

CEUTA Y MELILLA

No me voy a extender demasiado en las dos comunidades hebreas norteafricanas, que al ser fronterizas con Marruecos, se asemejan más a sus homónimas del norte del país vecino. Sus poblaciones son enteramente de origen

judeo-marroquí, así como sus usos y costumbres comunitarias. Aunque muy importantes proporcionalmente con respecto a las demás agrupaciones españolas, su influencia y poder dentro del conjunto del estado ha sido bastante marginal. No obstante conservan un patrimonio importantísimo, fundamentalmente Melilla. Curiosamente las sinagogas de esta población son de propiedad privada, destacando por su majestuosidad la gran sinagoga de Yamin Benarroch, también llamada *Or Zaruah*. Se presenta exteriormente como un edificio modernista con claras reminiscencias árabes. La planta del templo es rectangular de una sola nave orientada hacia uno de sus lados mayores, en uno de los cuáles se encuentra el *Hejal*. Está fechada en 1925. Hay además ocho oratorios de pequeñas dimensiones. Existen en Melilla una escuela judía concertada con el estado y dos cementerios: el viejo, de finales del siglo pasado, y el nuevo, de principios de este siglo.

La Comunidad Israelita de Ceuta, de constitución más reciente, consta de una gran sinagoga muy céntrica. Diseñada por el arquitecto Moisés Benbunán, fue construida a finales de los años sesenta. La colonia ceutí tiene además un cementerio en el Monte Hacho. Anteriormente a la construcción de la gran sinagoga, funcionaban dos oratorios pertenecientes a las familias Coriat y Bentata.

LO MÁS RECIENTE. LOS NOVENTA

En Madrid y a principios de esta década, se da un proceso natural de creación de nuevos oratorios en ubicaciones próximas a las residencias de muchos judíos ortodoxos. Así surgen dos nuevos oratorios en la capital. El primero, situado cerca de la calle del General Perón, consta de sinagoga en planta sótano. El segundo se ubica en un local de la calle Mesena, cerca de Arturo Soria.

Paralelamente en Barcelona se da el proceso hacia la otra dirección. La asociación *tid* (futuro en hebreo) crea un oratorio reformista en el 27 de la calle Castanyer. Su capacidad es para 80 personas.

En 1991, el Ayuntamiento de Madrid promueve la realización de un gran parque en el noreste de la ciudad. Dentro de este recinto se dedica una zona para crear un jardín de las tres culturas (judía, cristiana y musulmana) en homenaje al valioso aporte cultural de las mismas a España. El diseño de este jardín es obra de la paisajista Myriam Silber. Según explicaciones de la autora, el jardín judío o vergel de granados está inspirado en la Biblia. Su

nombre hace referencia a una de las imágenes más poéticas del Cantar de los Cantares. La ciudad ideal profetizada por Ezequiel se superpone sobre el cuadrado original, formando una cuadrícula de distintas texturas, vegetación, pavimentos y arenas de colores. Esta trama está rota por el dibujo de la estrella de David en el pavimento. De una fuente mana agua, que cae en forma de caracol e inunda una ría que desplazará las murallas.

Posteriormente en Barcelona, la asociación Macabi, formada mayoritariamente por judíos de origen argentino, patrocina la realización de un monumento en homenaje a las víctimas del Holocausto en Montjuich, en el lugar llamado «El Fossar de la Pedrera». Se encarga del proyecto el arquitecto Leonardo Glasser, finalizando su ejecución en 1995. El Memorial 1945-1995 fue concebido como un gran socavón en la roca. Esta imagen arquitectónica interpreta el Holocausto como lo que fue: una brutal transgresión sobre la realidad establecida durante siglos en Europa. Consecuentemente se utilizaron trozos cortados en bruto de la roca de Montjuic para evocar los campos de exterminio. Como soporte hay unas placas alusivas grabadas en el mismo tipo de piedra. El resultado es una simbiosis e integración profunda con el entorno, y que elude deliberadamente un protagonismo no deseado por el arquitecto, el cual dejó dicho protagonismo al elocuente tema del propio Memorial, así como a la gran fuerza expresiva del entorno.

CONCLUSIONES

Hasta aquí la relación de todos los espacios patrimoniales judíos de los que he sido informado para la elaboración de este trabajo. Ahora, para terminar, quisiera hacer las siguientes reflexiones:

Actualmente, el crecimiento demográfico de los miembros de las distintas comunidades judías españolas está estancado, al igual que el del resto de la población nacional. La única lectura positiva es de que esta realidad ha originado una consolidación del patrimonio inmobiliario y por primera vez existe una tímida planificación de lo que se quiere hacer a medio plazo. Por otra parte, el alto grado de mantenimiento que originan las edificaciones por el excesivo uso polivalente de las mismas, ha provocado un envejecimiento prematuro de casi todo el patrimonio. En muchos lugares se están rehabilitando edificios y locales que se construyeron con demasiada premura por las necesidades del momento. Además hay que resaltar que, al estar instaladas las sinagogas en los centros comunales, hace que los demás usos, llamémos-

les laicos y que tienen cada vez más demanda, se vean coartados por la exigencia predominante del uso religioso. Por lo tanto, pienso que habría que descentralizar los usos no religiosos en otros locales o espacios independientes.

Por otro lado, dado el lógico envejecimiento de la población judía, existe actualmente en las comunidades, una necesidad perentoria de dotarse de residencias de la tercera edad propiamente judías. No hay ninguna en proyecto actualmente, pero es sin duda, la gran asignatura pendiente dentro del patrimonio comunitario en todo el estado.

Independientemente de todo esto, hay un factor que es la seguridad física de todos los elementos patrimoniales comunitarios, que además del coste económico que conlleva, disuade a muchas colectividades a acometer nuevas inversiones en bienes inmuebles.

Por último, no creo que sea apropiado juzgar al Patrimonio arquitectónico hispano judío contemporáneo por su aporte estético, excepto contadas ocasiones, al no existir por tradición una arquitectura religiosa o un estilo artístico propiamente judío en ninguna parte y además, por no estar en el ánimo de las comunidades inmortalizar ninguno de los elementos que han ido creando su patrimonio. Por lo tanto, sólo cabe valorar el esfuerzo colectivo de los judíos por ir consolidando y aumentando poco a poco su todavía escaso patrimonio en tierra española. El resultado global, en términos puramente estéticos, es totalmente ecléctico en cuanto a estilo, predominando en muchas de las edificaciones una ligera influencia morisca. No obstante en las últimas construcciones se aprecia un fuerte influjo racionalista, que por su falta de ornamentación y su funcionalidad, se adapta mejor a las necesidades y al espíritu de las comunidades.

A partir de ahora, sólo queda pedir a las instituciones judías españolas con la colaboración del Estado en tener un proyecto más ambicioso para el patrimonio del futuro, que refleje profundamente la realidad socio-cultural hispano judía actual.

AGRADECIMIENTOS

Ya para terminar, quiero agradecer a quienes me han ayudado a realizar este trabajo: Ana María López Álvarez, Directora del Museo Sefardí, Jacob Hassán, del C.S.I.C., Carlos Schorr, secretario de la Federación de Comunidades Israelitas de España, Jacob Israel, director de la Revista Raíces, Jaime

Vándor, profesor de la Universidad de Barcelona, Isaac Benzaquén, León Amselem y Samuel Sefaty, presidentes de las Comunidades de Málaga, Marbella y Valencia respectivamente, Moisés Hassán de Sevilla, Perla Wahnón de Melilla y a mis colegas arquitectos Moisés Benbunán, Leonardo Glasser, Myriam Silver, Pablo Rodríguez Mesa y Jesús Hernando.

Mesa Redonda sobre:

LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO MATERIAL HISPANOJUDÍO, LA ACTUACIÓN DE LAS COMUNIDADES AUTÓNOMAS

Capitel bilingüe con inscripción en hebreo y árabe, ss. XII-XIII. Museo Sefardí. Ministerio de Educación y Cultura.

RELACIONES ENTRE LA ASOCIACIÓN DE AMIGOS Y EL MUSEO SEFARDÍ

Juan Ignacio de Mesa Ruiz
Presidente Asociación de Amigos del Museo Sefardí

Mi intervención la voy a intentar centrar en plantear las relaciones entre la Asociación de Amigos y el Museo Sefardí. Al mismo tiempo que entre estas dos Instituciones y la Comunidad Autónoma que, por razones territoriales, nos corresponde. Y sólo planteo la cuestión de la territorialidad debido a que mi Museo, este Museo (perdonen el sentido posesivo, pero quiero dar al termino más una razón de dependencia que de titularidad), creo que aún depende del Ministerio de Educación y Cultura del Gobierno Central.

La duda con que planteo dicha dependencia surge de la polémica levantada en su día por la anterior titular del, entonces, Ministerio de Cultura cuando en unas, para mí, desafortunadas declaraciones en el Senado, dejó la duda sobre el futuro de la dependencia de determinados Museos hasta ese momento con el apelativo de «Nacionales». Entre ellos este que a mí más me preocupa. En aquellas declaraciones no quedó claro cual iba a ser la dependencia futura de este y otros Museos, indeterminación que genera inseguridad y que pone de manifiesto, una vez más, la falta de definición de una política cultural que supere el corto plazo y permita una programación no sujeta a los avatares de los cambios de titulares de los distintos departamentos.

La relación de este Museo con la Junta de Comunidades, no ha tenido la importancia que debiera en razón, precisamente, de esa dependencia del Ministerio de Educación y Cultura. Ha sido D. Justo Zambrana, titular actual de la Consejería de Cultura, el primer Consejero que, oficialmente, ha entrado en este Museo, no para acompañar a una visita oficial, sino para participar en un acto organizado por el mismo. Han pasado más de media docena de titulares del departamento para que, oficialmente, el Museo más visitado de toda la Región sea visitado por el responsable cultural de la Junta. La presencia de Dª. Mª Ángeles Díaz Vieco, Directora General de Cultura, en esta mesa redonda, es un detalle que hemos de valorar muy positivamente de cara al futuro.

Al hablar del museo más visitado, lo digo con los datos, oficialmente contrastados, correspondientes al primer semestre de este año. Ellos permiten anunciar que, en 1997, el Museo Sefardí alcanzará una cifra próxima a los trescientos mil visitantes. Debido, en gran parte, a la calidad del trabajo realizado por los profesionales, a cuyo cargo está este Museo, y que hace la visita cada vez más interesante.

Esto supone que, por día abierto al público, el Museo recibe más de 1.000 visitantes de media. Vaya aquí mi primera reflexión.

En los últimos años se ha producido un efecto explosivo en los Museos. El turismo de masas ha llevado a miles de visitantes hacía unos Museos relativamente poco visitados anteriormente. Las colas ante los museos es un fenómeno actual que no tiene, con carácter general, más de veinte años. Esta situación se da en nuestro país en unas circunstancias curiosas que hacen que, por una política de personal errática, se permita que, aún hoy, la mayoría de los museos tengan un horario de 34 horas semanales, cerrando día y medio seguidos y marchando en contra de lo que debería ser una política coordinada para mejorar una oferta cultural.

Pero el número de visitantes no ha de servir como único parámetro, si así fuera, podríamos sacar conclusiones equívocas. Por ejemplo, el Museo más visitado de España es el Museo del Club de Fútbol Barcelona. Han de ser otras cuestiones, las que también pongan en valor el significado de los Museos. Este curso y las actividades que el Museo Sefardí realiza a lo largo del año, son buena muestra de lo que digo. Un Museo que investiga, debate, enseña, demuestra una vitalidad que hace que cumpla su función cultural que no sólo es la de atender a las masas de turistas.

En paralelo a esta situación los poderes públicos han sido atacados por el virus de la "*museitis*". Todos quieren tener su Museo, lo cual está muy bien, pero es una pena ver como se realizan proyectos de rehabilitación de edificios monumentales o se encargan obras de nueva planta, sin que previamente se haya realizado un proyecto de qué, para qué y con qué se cuenta para dar contenido a dicho proyecto. Y no hace falta más que recordar el debate sobre el Gugenghaim para poner un ejemplo. Parece que el único fin del museo es satisfacer al arquitecto que lo proyecta y al político que lo controlará.

Y en todo esto ¿Qué tiene que ver una Asociación de Amigos? Como Presidente de la Asociación de Amigos del Museo Sefardí, debo estar en esta mesa para explicarlo. Somos una Asociación civil, constituida al amparo de la Ley de Asociaciones del año 68 (curioso recuerdo de una ley y unas circunstancias tan próximas y, gracias a Dios, tan lejanas ya). Un grupo de personas que entendemos que el compromiso cultural hay que asumirlo trabajando por la colectividad, constituimos esta Asociación, en perfecta convivencia, y connivencia, con la Dirección del Museo. ¿Su misión?, ayudar en recabar fondos, gestionar donaciones, potenciar actividades y servir de cobertura a todas las iniciativas que el equipo directivo del Museo no pueda llevar adelante por falta de medios en los presupuestos con que lo dota la administración. El alcance de nuestro trabajo en estos años se pone de manifiesto en que más del 50% de las piezas que se exponen en el Museo han sido obtenidas en propiedad o depósito a través de la Asociación.

Las Asociaciones de amigos son un fenómeno relativamente reciente en nuestro país. Antecedentes como la Fundación Amigos del Museo del Prado o los Amics dels museus de Catalunya, son las bases sobre las que, posteriormente, se ha constituido la Federación Española de Amigos de los Museos.

¿Qué relación puede haber entre estos movimientos ciudadanos y la administración, sea esta Central o Autonómica? En Castilla-La Mancha se han constituido en los últimos años varias Asociaciones. La primera fue la nuestra a la que la siguió la de Amigos de los Museos de Huete (Cuenca) ¿Por cierto alguno de los presentes conoce Huete?, merece la pena. Posteriormente la de Amigos del Museo de Albacete, la del Museo de la Cerámica de Talavera de la Reina, la del Museo de Santa Cruz de Toledo, etc.

En pocos años este movimiento, sin apoyo oficial alguno, ha logrado movilizar cientos de personas que esperan trabajar por sus Museos.

Esta fuerza se refleja en múltiples proyectos que esperan el visto bueno de las distintas administraciones para ponerse en marcha, voluntariado, guías de la tercera edad, carnet de amigos, etc.

Este próximo año, la FEAM está organizando un Congreso para resolver las contradicciones que sobre el concepto de Museo se tiene en España. ¿Es lícito permitir que la palabra Museo se utilice para cualquier cosa?, ¿Qué es un museo?

Permitanme que termine con la lectura de un párrafo con el que estoy de acuerdo.

> "En momentos de debilidad como el actual se prima más el espectáculo que el conocimiento, las intenciones se diluyen detrás de las sonrisas y el maquillaje, pero el tiempo es un elemento esencial para la formación y asentamiento de un museo. Y el tiempo no es una cuestión que se pueda comprar, ni prestar, y el conocimiento no llega desde lejanos países. Los museos son hoy, tal vez más que antes o por lo menos por razones muy diferentes, esenciales para la sociedad y para el arte"[1].

¿Se pueden Uds. imaginar el conocimiento que del hecho cultural Hispano-Sefardí se tendría en nuestra sociedad, si el Museo Sefardí no existiera?

1 *Revista Ámbar*, nº 6.

EL COMITÉ NACIONAL DE ICOMOS

Rosana Smerling
Arquitecta

ICOMOS (Consejo Internacional para la defensa de los Monumentos y Sitios Histórico-artísticos) es la única ONG internacional, de carácter científico, asesora de la UNESCO, que tiene por cometido realizar numerosos programas relacionados con la protección y conservación del patrimonio mundial, incluyendo actualización de las normas marco y elaboración de doctrina, formación de especialistas, misiones de expertos, estudio y desarrollo de metodología y técnicas de la conservación, evaluación y seguimiento de los bienes de la lista del Patrimonio Mundial, etc. Todo ello en el marco de la cooperación nacional e internacional y dentro de las actividades establecidas a petición de la UNESCO.

Creado en 1965 a partir de la "Carta de Venecia", ICOMOS cuenta, hoy en día, con comités nacionales en 86 países y con más de 5.300 miembros individuales, institucionales, asociados y benefactores, todos ellos en razón de sus actividades profesionales y competencia en materia de conservación de monumentos, conjuntos o sitios históricos, siendo Arquitectos, Historiadores, Arqueólogos, Urbanistas, Ingenieros, Juristas, Bibliotecarios o profesionales de la Administración Pública.

El Comité Nacional Español comenzó su andadura a fines de los años 60 y fue constituido como asociación en 1980 al amparo de la legislación vigente y durante más de 25 años viene participando en las actividades de ICOMOS a escala internacional con la colaboración y apoyo del Ministerio de Cultura, las Consejerías de Cultura de las Comunidades Autónomas y los Ayuntamientos de las ciudades declaradas Patrimonio Mundial o con bienes incluidos en dicha categoría.

Los objetivos se centran en:

— Actuar como un foro internacional que ofrezca todo tipo de posibilidades para el diálogo y el intercambio a los profesionales de la conservación.
— Reunir, profundizar y difundir información sobre los principios, técnicas, legislación y políticas de conservación y salvaguarda.
— Colaborar en el ámbito nacional e internacional a la creación de Centros Especializados de Documentación.
— Fomentar la adopción y aplicación de las convenciones y recomendaciones internacionales relativas a la protección, conservación, realce y apreciación de los monumentos, conjuntos y sitios históricos.
— Participar en los programas de formación de especialistas en conservación.
— Poner su red de expertos al servicio de la comunidad internacional.
— Asesorar e informar a la UNESCO, como consejero técnico sobre la declaración de bienes como Patrimonio Mundial.
— Cooperar para la dotación de un Centro de Documentación, con sede en París, relativo al patrimonio arquitectónico, arqueológico, paisajístico, etc., de todo el mundo.
— Y en resumen ayudar a los profesionales de la conservación y a los investigadores en materia de patrimonio histórico, buscando y poniéndoles en contacto con las fuentes bibliográficas y documentales y gestionando los contactos con instituciones y otros profesionales.

Desde hace varios años se persigue un objetivo muy importante para la promoción y difusión de nuestra cultura, así como para dar mayor cauce de expresión y participación a nuestros profesionales como es el reconocimiento del español como "lengua de trabajo" en el seno de ICOMOS, de la que ya forma parte junto con el inglés, francés y ruso como una de las cuatro lenguas oficiales y el fortalecimiento de los lazos y peso específico del bloque de países hispanohablantes.

En función de estos objetivos se celebraron, en la primera semana de mayo 1997, las Primeras Jornadas Iberoamericanas, en la Rioja, Alcalá de Henares y Madrid, con el fin de suscribir un documento para poner de relieve la conciencia y el valor de pertenecer a un conjunto cultural, rico en sus variadas manifestaciones intrínsecas, que alcanza una dimensión universal merced a sus rasgos comunes en el campo de la lengua y del patrimonio histórico tangible e intangible.

Junto a la participación de los comités nacionales iberoamericanos, de Filipinas y EEUU, se invitó a representantes de la Comunidad Sefardí, en la profunda convicción de la importancia de la difusión de la lengua y cultura española y su preservación a lo largo de los siglos y las diásporas a partir de la expulsión de los Judíos de España en 1492.

El documento suscrito, llamado Declaración de San Millán de la Cogolla, comienza diciendo que "La lengua es a un tiempo causa y consecuencia histórica de la existencia de una comunidad humana. Es en sí misma un instrumento perfecto que hace posible la comunicación... y la lengua española representa un valor universal excepcional, en tanto que con el concurso de los que hablamos, pensamos y vivimos en español se constituye en el eje fundamental y distintivo de una de las principales comunidades del mundo... Sigamos haciendo de esta lengua un símbolo y ejemplo de apertura, tolerancia e integración...".

Entre las conclusiones aprobadas con fecha 6 de Mayo de 97 figura la de "Recomendar e impulsar la presencia explícita y estructural de la Historia, Lengua y Literatura Sefardí en departamentos universitarios españoles y proteger sus vestigios en todos aquellos países que acogieron comunidades judeo-españolas".

Si bien ICOMOS actúa específicamente en la recuperación del patrimonio inmueble y tangible, consideramos que la enorme importancia del bagaje cultural que significó la aportación de la comunidad judía a la cultura española, justifica la inclusión de programas de estudio e investigación en literatura, música e historia sefardí ya que expresa el alma de una parte de nuestro pueblo que pudo construir mucho más en papel que en piedra.

PATRONATO MUNICIPAL CALL DE GIRONA: UN PROYECTO EN DESARROLLO

Assumpció Hosta
Directora del Centre Bonastruc ça Porta
Patronat Municipal Call de Girona

INTRODUCCIÓN

A finales de la década de los setenta y con la llegada de los primeros ayuntamientos democráticos, la ciudad vieja de Girona inicia un lento proceso de rehabilitación de su entorno físico, aún hoy por finalizar.

El casco antiguo de la ciudad, espacio singular, que cobijó y escondió silenciosamente en su interior, durante más de 500 años, el Call o barrio judío, está siendo, por empeño de instituciones públicas y privadas un entorno rehabilitado y dinamizado física y culturalmente, con la apertura de sus callejones, la rehabilitación de sus edificios o sus propuestas culturales es reconocido como un referente importante tanto a nivel nacional como internacional.

Intentaré, con los diez minutos de que dispongo, darles una visión de conjunto de nuestro proyecto y para ello dividiré mi charla en dos grandes apartados.

1.- El proyecto y su desarrollo.
2.- La organización Patronat Municipal Call de Girona.

1. EL PROYECTO Y SU DESARROLLO

En el año 1987 el Ayuntamiento de Girona se hace cargo del inmueble conocido con el nombre de Isaac el Cec, situado en pleno corazón del Call, aunque en principio solamente dispone del usufructo del local. Entre los años 1987-1991 el Ayuntamiento de Girona va adquiriendo progresivamente las distintas fincas hasta completar el proceso que devuelve el tamaño de la propiedad a lo que presumiblemente fue durante los siglos XIII y XIV.

Una vez el Ayuntamiento es propietario, iniciamos el proyecto que en líneas generales consta de:

a) Museo de Historia de los judíos en Cataluña.
b) Instituto de Estudios Nahmánides.
c) Centro de acogida de visitantes.
d) Apartamentos Universidad de Girona.

a) El Museo de historia de los judíos en Cataluña es, quizás, la parte más vistosa del proyecto, aunque sigue pendiente en su mayor parte. El espacio destinado al Museo está siendo utilizado como salas para exposiciones temporales.
b) El Instituto de Estudios Nahmánides, de reciente formación, empieza ya a ser una realizad con una importante labor académica y de investigación y está dotado de una biblioteca especializada en judaica.
c) El centro de acogida de visitantes, aunque en instalaciones provisionales, y en fase de desarrollo, viene funcionando desde finales de los 90.
d) Y por último, la construcción de los apartamentos para uso académico, proyecto que está ya funcionando y que es de competencia plena de la Universidad de Girona.

El complejo físico del Centro Bonastruc ça Porta lo forman aproximadamente 3.000 m^2 en los que hay un patio de 150 m^2 y un jardín de unos 100 m^2 situados en un segundo y tercer piso.

Las obras de rehabilitación están aproximándose al 50% del edificio a pesar de que el espacio disponible para el visitante es hoy por hoy del 30% del total.

En el año 1997 hemos reanudado las obras de rehabilitación física que deberán permitirnos un acceso directo al Instituto y en los próximos años terminar con las obras del Museo.

2. ORGANIZACIÓN DEL PATRONAT MUNICIPAL CALL DE GIRONA

Orgánicamente todo el proyecto se inicia en el año 1987 bajo el liderazgo del Ayuntamiento de Girona que crea en el año 1992 el organismo autónomo municipal denominado "Patronato Municipal Call de Girona", al que se van incorporando la Diputación y la Generalitat entre los años 1992-1995.

El Patronato Municipal Call de Girona está compuesto por los siguientes órganos de gobierno:

— Presidencia: El cargo recae en el Alcalde-Presdiente del Ayuntamiento de Girona, Sr. Joaquim Nadal i Farreras.

— Comité científico: Órgano de reciente creación y en fase de desarrollo.

— Consejo Impulsor: Organismo consultivo compuesto por personalidades del ámbito académico, cultural, político... (25 miembros).

— Comisión Directiva: Órgano ejecutivo del Patronato, compuesto por 16 miembros.

Dentro del Patronato están en funcionamiento el Centro Bonastruc ça Porta y el Instituto de Estudios Nahmánides y en proyecto, el futuro "Museu d'Història dels jueus a Catalunya".

El Centro lleva la gestión general del proyecto y el Instituto es su brazo académico y formativo.

Además de la organización propia, el Patronato Municipal Call de Girona, ha creado una organización internacional denominada "Friends of Girona Museum and Institute", con sede en Nueva York y acogida a la normativa legal americana y que tiene como objetivo la promoción fuera de nuestras fronteras y el desarrollo de actividades de mecenazgo.

En el año 95 y a propuesta del Excelentísimo Ayuntamiento de Hervás, Girona interviene activamente el proceso de creación de la Red de Juderías de España, asumiendo las funciones de Presidencia y Secretaría General para el mismo año.

Y por último, durante el año 1997 y conjuntamente con otras ciudades del mediterráneo que tienen en común con Girona los objetivos de recuperación

de su legado judío, estamos participando en la creación de una Red de Ciudades Sefarditas en el Mediterráneo.

Este conjunto de acciones avala el esfuerzo y la voluntad de recuperación de nuestro legado histórico-cultural, con la esperanza de que las generaciones futuras asuman la diversidad cultural de nuestro pasado como un elemento enriquecedor de convivencia cultural.

EL MUSEO SEFARDÍ DE TOLEDO (1964-1997)

Ana María López Álvarez
Museo Sefardí

Dado que en esta mesa redonda se plantea un problema sobre el patrimonio hispanojudío, voy a referirme a uno de los edificios más emblemáticos del mismo y para ello voy a citar una serie de fechas relacionadas con hechos puntuales que nos muestran la aparición de un interés por este patrimonio. Estas fechas clave en la historia de este Museo son: 1877, 1911, 1964, 1971, 1986, 1994.

La primera de ellas, **1877**, corresponde al momento en que la Sinagoga del Tránsito es declarada Monumento Nacional (1 de mayo), "por la que se exceptúa de la venta de Bienes Nacionales, para que se conserve como Monumento histórico artístico nacional: el edificio conocido por Sinagoga del Tránsito, en la ciudad de Toledo".

La segunda, **1911**, corresponde al decreto de 1 de septiembre de 1911. La sinagoga fue confiada al patronato de las Fundaciones Vega Inclán que culminó un proceso de restauraciones.

En el punto 1 del decreto se lee: "la sinagoga... se confía al Patronato del Museo del Greco en dicha capital para que atienda a su custodia y conservación...".

En el 21: "formará parte del Patronato del Museo que lo será a la vez de la Sinagoga, un Arquitecto Arqueólogo designado por este Ministerio".

En el 31: "No podrá efectuarse alteración ni obra en el edificio de la sinagoga sin previa consulta a este Ministerio, con la exposición, plano y detalles convenientes, para que después de dictamen la Academia de B. Artes de S. Fernando y se acuerde de Real Orden lo que proceda".

En el 61: "Bajo la dirección técnica del arquitecto mencionado se efectuará el desmonte del andamiaje existente... procediendo antes al vaciado de una de las ventanas altas cuya ornamentación y estilo arquitectónico se conserven en mayor estado de pureza y de una parte del friso para que sirvan de modelo a los fines de la enseñanza artística y en el Museo de Reproducciones de esta clase".

Consecuencia de la restauración y retirada del andamio que se encontraba en el interior de la sinagoga desde el momento de ser declarada Monumento Nacional fue, en el año de 1913, la visita del rey Alfonso XIII. A partir de este momento no tenemos apenas noticias del Monumento. En 1915, la Junta Facultativa de Archivos, Bibliotecas y Museos decide trasladar las lápidas hebreas, restos del antiguo cementerio judío, desde el Museo Arqueológico de Toledo (hoy de Santa Cruz) a la Sinagoga al estar cerrado el citado Museo. En 1925 se revoca la orden que no se cumple hasta el año 1930. Hasta 1964 sólo tenemos algunas noticias sobre reparaciones y algún concierto celebrado en su interior y una exposición de *hagadot.*

El 18 marzo **1964** /decreto nº 874, se funda el Museo Sefardí por el entonces Jefe de Estado: Francisco Franco, siendo ministro de Educación Nacional: Manuel Lora Tamayo. En el mismo se lee: "En el deseo de mantener y estrechar los lazos que secularmente han vinculado a los sefardíes a España, parece singularmente oportuna la creación de un Museo destinado a los testimonios de la cultura hebraico española y para ello no existe marco más adecuado que el venerable recinto de la sinagoga de Samuel Leví conocida con el nombre de Sinagoga del Tránsito en Toledo... El fondo básico del Museo Sefardí se constituirá con el material histórico, arqueológico, artístico y bibliográfico que se conserve en centros del Estado...". Se acomete a partir de este momento una restauración que hace desaparecer la antigua sillería coral, colocada en la época del marqués de la Vega-Inclán así como las lápidas de los caballeros calatravos, reparando yesería, solados, carpintería y se añade a las paredes la actual tapicería, donada por la familia Pinto. Es una fecha tardía la de la creación de este Museo en relación con la creación de

otros nacionales, pero en consonancia con la realidad histórica de España. Pertenece desde su creación a la Red de Museo Estatales dependiente del Ministerio de Educación y Cultura y como tal aparece así denominado en el decreto de 18 septiembre 1968 del entonces Ministerio de Educación y Ciencia especificado entonces "ORDEN de 31 de agosto de 1968 por la que se determina los Centros integrados en el Patronato Nacional de Museos de la Dirección General de Bellas Artes", donde aparece también con el subtítulo de Museo Nacional de Arte Hispanojudío.

El 13 de junio de **1971** se inaugura el Museo Sefardí. El montaje se realizó con arreglo a los criterios técnicos y estéticos de la época.

Las actividades del Museo han sido constantes desde el momento de su creación hasta el día de hoy. Un hito de este período fue el nombramiento de hijo adoptivo de la ciudad de D. Jacques Pinto recibido por la viuda e hijos y la inauguración con ocasión de este evento de la exposición "Estampas judías" de Antonio Fuertes, el 23 de febrero de 1983, siendo alcalde de Toledo D. Juan Ignacio de Mesa Ruiz, hoy Presidente de la Asociación de Amigos del Museo.

Desde **1986** hasta **1994** se ha llevado a cabo un plan de remodelación integral del edificio para adaptarlo a las necesidades museológicas actuales. Se han realizado obras arquitectónicas, restauración de yeserías, artesonado, lápidas sepulcrales por el I.C.R.B.C. del Ministerio de Educación y Cultura. Se ha elaborado un nuevo proyecto museológico en el que colaboraron destacados profesores de la Universidad y del C.S.I.C., que constituyeron el **consejo asesor científico**. Igualmente se creó también un consejo asesor para la ciudad de Toledo. En el nuevo Museo la sinagoga forma parte del Museo como la principal pieza de la colección. Este proceso culmina el **1 de junio de 1994** con la inauguración por S.M. el Rey D. Juan Carlos.

Este período las obras han supuesto la inversión de **212.036.877 ptas.**, desglosados en:

Fase 10 año 86-88	48.483.860
Programa gráfico	1.566.544
Fase 20, años 89-93	61.108.191
Instalac. Museogr. (93-94)	50.237.818
Obra menor (93-94)	9.703.352
Total suministros museogr. y de seguridad años 88-94	32.972.112
Restaurac. portadas y arcosolio	7.965.000

No se valoran aquí la restauración de yeserías, artesonado, y lápidas sepulcrales realizadas por el **I.C.R.B.C.** del Ministerio de Cultura.

Para llegar a este momento de la inauguración fue de inapreciable ayuda, no sólo el **consejo asesor científico del proyecto museológico,** sino la **Asociación de Amigos del Museo Sefardí** y la de organismos como **Israel Antiquities Authority**, o el **Museo de Hechal Selomó** de Israel. Públicamente nuestra gratitud a todos ellos.

A partir del momento de su inauguración el Museo ha tratado en todo momento de ser fiel a la definición que ICOM expresa lo que debe ser un Museo, definición que después ha sido concretada por el Reglamento de los Museos de titularidad estatal y del sistema español de museos (Aprobado por Real Decreto 620/1987 de 10 abril, B.O.E. del 13 de mayo de 1987): "**Son museos las Instituciones de carácter permanente que adquieren, conservan, investigan, comunican y exhiben, para fines de estudio, educación y contemplación, conjuntos y colecciones de valor histórico, artístico, científico y técnico o de cualquier otra naturaleza cultural".**

Las actividades del Museo desde 1994 hasta este momento han sido fieles a estos postulados. Daremos algunos detalles sobre estas actividades en relación con esta definición:

- **adquieren**: **los fondos incorporados por adquisición son escasos.** El Museo no tiene autonomía para adquirir ni tampoco dotación económica. La Asociación de Amigos del Museo Sefardí ha venido a atenuar esta situación con las adquisiciones que realiza en subastas o adquiriendo a particulares. De **150 piezas aproximadamente en su inicio, muchas en depósito, hemos pasado aproximadamente a 1.000.**
- **conservan:** el Museo a pesar de los problemas pendientes desde el final del montaje en 1994 trata de mantener con dignidad sus colecciones, y además se preocupa del patrimonio hispanojudío de Toledo; una muestra de ello es la recuperación de una serie de fragmentos de las yeserías de la galería de mujeres y la restauración parcial de unos fragmentos pictóricos correspondientes a este Museo y que el Museo de Santa Cruz ha tenido a bien depositarnos.
- **investigan**: por poner algunos ejemplos: estudio de materiales de archivo relacionados con la sinagoga (artículos publicados en la revista del C.S.I.C. *Sefarad*), piezas (plato Pascua, Abraham Senior..., también en la misma revista), yeserías árabes aparecidas en la excavación de la sinagoga, en la revista del C.S.I.C, *Al-Qantara*, en la rev. *Espa-*

cio, *Tiempo y Forma*; arqueología, en la revista: *Jewish Art*, museología: IV Jornadas Didácticas, Seminario *Museo/Museum* celebrado en Barcelona en mayo de 1996. Participación en Congresos: el III Curso de Museología: *Museo y población*, 1991, Monasterio de Piedra, París (diciembre 1992), comunicación en la Universidad de la Sorbona dentro del Coloquio Internacional con el tema *Memoires Juives d'Espagne et du Portugal...*, I Bienal Internacional de Museografía, Jornadas de Bolonia: Museos Judíos en Europa, orientación y perspectivas, etc.

Participación en el comité asesor de la Exposición organizada por la Catedral Primada de Toledo en 1992. **Piedras vivas**. Ídem del comité asesor de la Exposición organizada por el Ministerio de Cultura, noviembre 1991 a enero de 1992, **La vida judía en Sefarad.**

- **restaura**: todas las piezas de la exposición permanente restauradas. En las salas de reserva: 80%. Durante 5 años hemos tenido contratos de INEM.
- **divulga:** exposiciones: tres este año. Tres previstas para el próximo 1998

  Cursos: invierno (dos de Oriente Próximo: uno publicado: Asoc. Amigos, uno de museología. En **1996-97** el curso: "Ciudades abiertas, mestizas y heterogéneas". Colaboración en los **VII cursos de Cultura Hispanojudía** y Sefardí. **Multimedia**: colaboración de un programador informático. **Págs. Web en Internet** (Asoc. Amigos). Publicación del boletín **Noticias**, semestral hasta este año en que por razones de presupuesto ha tenido que ser anual (nº 15).

  En preparación: juegos, onomástica sefardí.
- **exhiben**: en la exposición permanente se exponen un 60% de los fondos del Museo

Desde el 1 de junio de 1994, hemos recibido más 1.000.000 visitantes en 4 años, lo cual parece avalar esta nueva etapa del Museo Sefardí remodelado.

Hemos recibido los siguientes premios:

Premio Real Fundación Toledo: "al Museo Sefardí por conservar y difundir el legado de la cultura hispanojudía y sefardí integrándola como parte esencial del Patrimonio Histórico Español".

Nominado en 1996 por el EMYA: "El Museo Sefardí de Toledo sorprendió a nuestros jueces por la gran cantidad de público. Es, observó uno de

ellos, un museo estatal pero no lo parece en absoluto. Todo el personal está muy motivado y no responde en absoluto al tópico del funcionario perezoso".

Premio Museo Cultura Viva 1997.

Pensamos por tanto que es un museo abierto, museo vivo, museo dispuesto a colaborar con otros organismos (Real Fundación Toledo, Escuela de Traductores, Universidad, Asoc. de vecinos del Casco Antiguo, Diputación etc.) y con la Comunidad Autónoma en la que se encuentra integrado, museo que aspira a traspasar con dignidad la barrera del siglo XXI.

CLAUSURA

Pileta trilingüe de Tarragona con inscripción en hebreo, latín y griego. Museo Sefardí. Ministerio de Educación y Cultura.

EL DESTINO DE LOS MONUMENTOS JUDÍOS TRAS LA EXPULSIÓN

José Luis Lacave
C.S.I.C.

Puesto que esta conferencia mía es la de clausura de este VII Curso de Verano, permítaseme, antes de comenzar propiamente la conferencia, hacer un breve resumen de las lecciones que hemos escuchado a los ilustres profesores que me han precedido.

En la lección inaugural, el insigne académico de la Historia, Prof. D. **Luis Suárez**, expuso sus reflexiones sobre la judería, los judíos, su convivencia con los cristianos en los reinos hispánicos medievales, los problemas que surgieron en esa convivencia y las soluciones que se fueron adoptando.

El curso propiamente comenzaba con la conferencia de **Miguel Ángel de Bunes** que trataba de precisar el concepto de patrimonio judío y atribuía la destrucción de éste a la desidia y el abandono. **Jaume Riera** explicaba cómo los acontecimientos influyeron en la creación, mantenimiento y destrucción del patrimonio judío. Puesto que los judíos son propiedad del rey, sus bienes pueden confiscarse fácilmente, etc. Explicó también cómo eran en general las sinagogas y los cementerios judíos en los siglos medievales hispánicos, terminando con unas noticias, verdaderas primicias, del descubrimiento que él mismo ha logrado no hace mucho de la Sinagoga Mayor de Barcelona. **Elena**

Romero habló luego del arte ceremonial judío. Qué objetos artísticos, o qué decoraciones, podemos hallar en una sinagoga o en una casa judía: desde el manto decorado que cubre el *arón ha-qódes* a la copa de *quidús*, el plato del *Séder* de *Pésah*, las lámparas de *Hanukká*, candelabros artísticos para las velas del sábado, etc., etc.

José Ramón Magdalena comenzó su conferencia con una exposición de las ideas judías sobre el más allá y sobre la muerte y los ritos funerarios, pasando luego a explicar dichos ritos en tres etapas: antes de morir, el entierro y el duelo. Finalizó señalando los restos materiales de cementerios judíos que quedan en España. **Yolanda Moreno** dedicó su conferencia a la sinagoga. Su origen, para qué sirve, quién va a la sinagoga, qué se hace en ella, etc. Hombres y mujeres en la sinagoga. Cómo es una sinagoga, la sinagoga como centro de oración y como centro comunal. **Santiago Palomero**, conservador del Museo Sefardí, hizo una clara descripción de la Sinagoga del Tránsito, aclarando aquellas cosas del edificio que se añadieron cuando pasó a ser iglesia. Por su parte, **Francisco Reyes**, aprovechando el estudio arqueológico de una casa de la judería de Alcalá, explicó las dificultades de extraer algunas características de una casa judía que la pudieran diferenciar de una cristiana o musulmana en los reinos hispánicos medievales.

El tercer día empezó con la conferencia de **Ana María López** sobre el ajuar hispanojudío: mesas, sillas, camas, arcones, toallas, almohadas, cortinas, lámparas, ollas, etc., etc. Ilustró su charla con miniaturas sacadas, entre otros códices, de la Hagadá de Sarajevo. Finalmente recontó los pocos restos materiales que quedan de un ajuar judío medieval. **Uriel Macías** disertó acerca del libro judío marcando tres partes o secciones: 1° Noticias sobre bibliotecas judías hispanas; 2° La imprenta hebrea: imprentas en España, incunables, qué se imprime; 3° Bibliotecas que conservan manuscritos o incunables hebreos hispanos. **Ramón Gonzálvez** hizo una magnífica descripción de la imagen de los judíos que nos muestran los sínodos diocesanos. **Ricardo Izquierdo** dio paso a una sesión enteramente dedicada a la arqueología exponiendo las dificultades que hallan los arqueólogos para trabajar sobre yacimientos, en general medievales, pero sobre todo judíos.

Ya en la sesión arqueológica, en forma de mesa redonda, cuatro arqueólogos que han trabajado sobre la ciudad medieval de Toledo expusieron el fruto de sus estudios y excavaciones. **Jean Passini** nos puso delante de los ojos cómo era el barrio de Hamanzeite en la judería. **Antonio de Juan** actualizó las noticias sobre los cementerios toledanos. **Yasmina Álvarez Delgado**

explicó los problemas arqueológicos del entorno de la Sinagoga del Tránsito. **Germán Prieto** expuso esos problemas en Santa María la Blanca.

Por último, precediendo a la mesa redonda que discutió sobre la gestión del patrimonio material hispanojudío, **Abraham Hassán** explicó cuál es hoy día el patrimonio judío en España: sinagogas, oratorios, cementerios, colegios y clubs de campo en Madrid, Barcelona, Málaga, Marbella, Torremolinos, Valencia, Alicante, Benidorm, Palma de Mallorca, Las Palmas, Santa Cruz de Tenerife, Sevilla, Melilla y Ceuta.

Hecho este resumen, sin duda más breve de lo deseable, y desde luego más breve de lo que sería mi deseo, pasemos a lo que es objeto de mi conferencia: el destino de los monumentos judíos después de la expulsión.

La ejecución del edicto de expulsión de los judíos puso de manifiesto diversos problemas no previstos por los reyes al firmar la orden. Uno de ellos está ligado a los bienes comunales de las aljamas: sinagogas, cementerios, hospitales y otros bienes raíces. En el mismo edicto, los reyes autorizaban y garantizaban a los judíos "vender e trocar e enagenar todos sus bienes muebles e rayses, e disponer dellos libremente a su voluntad" antes del 31 de julio[1]. Pero esto se entendía referido, en principio, a los bienes propios de cada judío, dejando aparte los bienes comunales, que, según parece, no se tuvieron en cuenta entonces.

Sin embargo, había aquí una "laguna legal", que fue aprovechada por unos y por otros con diversas interpretaciones de la autorización concedida por los reyes. Los judíos, por su parte, entendían que estaban también autorizados a vender los bienes comunales, mientras las ciudades, los municipios o concejos, y también los señores de algunos lugares, interpretaban que sólo podían vender sus propios bienes, y que los comunales habían de quedar en propiedad de la ciudad o del señor. Finalmente, los reyes zanjaron la cuestión confiscando para la Corona todos los bienes comunales de los judíos.

Cuenta Andrés Bernáldez, cronista de los Reyes Católicos y testigo presencial de los hechos, que la orden de expulsión provocó en los judíos una especie de exaltación religiosa: los rabinos, comparando esta salida con el éxodo de Egipto, les animaban diciendo que Dios quería llevarlos a la tierra

---

1 El edicto de expulsión se ha publicado muchas veces. Puede verse en F. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. II, *Kastilien/Inquisitionsakten* (Berlín, 1936), págs. 404-407.

de promisión; y los más ricos ayudaban a los más pobres en los gastos que causaba aquella marcha, "e usaban los unos con los otros de mucha caridad"[2].

En los meses que transcurren desde la publicación del edicto hasta que se cumple el plazo, una de las preocupaciones más graves de las aljamas era cómo subvenir a los gastos que suponían los días de marcha, el embarque en un puerto, la entrada en otro país, etc., que los más pobres no podían sufragar por sí mismos. Pronto los dirigentes pensaron en la posibilidad de vender los bienes comunales, sinagogas, etc., y aplicar el producto de la venta a subvenir aquellas necesidades de los más pobres. Así, los representantes de la aljama de Ágreda vendieron la sinagoga al municipio de la ciudad en junio de 1492, según consta en un documento del Archivo Municipal[3]. Por su parte, la aljama de Plasencia vendió el cementerio judío al deán Diego de Jerez[4]. También una de las sinagogas de Segovia fue vendida a unos particulares[5]. Y lo mismo hicieron los representantes de Gerona en julio de 1492 con las dos sinagogas que había entonces en aquella célebre judería, una de ellas ya en ruinas[6].

Dentro de este apartado, en que los judíos dispusieron por si mismos de los bienes comunales, hemos de recoger algunos casos en que las aljamas no vendieron dichos bienes, sino que, por diversas razones, los donaron, al parecer graciosamente. Así, los representantes de la aljama de Gerona el 14 de julio de 1492 hacían donación del cementerio judío al noble caballero Joan de Sarriera por —según consta en la escritura de donación— "los beneficios y favores que tanto la aljama como los judíos gerundenses en particular habían recibido y seguían recibiendo" de dicho caballero[7]. Poco tiempo des-

---

2 *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, que escribía el bachiller Andrés Bernáldez. Ed. Manuel Gómez-Moreno y Juan de M. Carriazo (Madrid, 1962), cap. CX, págs. 253-254.

3 D. J. Hernández, *Historia de Ágreda*, (Soria, 1950), págs. 100-101.

4 Fray Alonso Fernández, *Historia y Anales de la ciudad y obispado de Plasencia* (Ed. de Madrid, 1967), pág. 155.

5 Y. Moreno Koch, "La venta de sinagogas en Segovia al tiempo de la expulsión", *Sefarad* XLVI (1986), págs. 345-351.

6 E. Mirambell i Belloc, "Documents referents a la sinagoga y al cementiri jueus de Girona". *Jornades d'Historia dels Jueus a Catalunya* (Gerona, 1990), págs. 237-244.

7 *Vide* nota anterior. J. Riera, en su conferencia de este mismo Curso, expresó su opinión de que esta donación no es real. Según manifestó, el poderoso D. Joan de Sarriera habría obligado a los judíos gerundenses a formalizar como escritura de donación lo que en realidad era una confiscación. Tal vez sea así en las demás donaciones de este tipo.

pués el noble Joan de Sarriera comenzaba a edificarse un palacio-torre y aprovechaba para su construcción las lápidas del cementerio que le había sido donado, ya que eran de piedra de buena calidad. Algunas de estas lápidas con inscripción hebrea pueden todavía verse en la casa-torre de los Sarriera que aún subsiste en Gerona, en la zona llamada Palau Sacosta. También la aljama de Villalpando donaba el 29 de junio la sinagoga a doña Mencía de Mendoza, señora de Villalpando y condesa de Haro, por "las grandes mercedes y honras" que de ella habían recibido los judíos[8]. Doña Mencía vendía dos años más tarde, en 1404, la sinagoga al concejo de la ciudad.

Sin embargo, los concejos de las ciudades no estaban conformes con la interpretación que hacían los judíos de la autorización de venta que figuraba en el edicto. Como ya hemos dicho, ellos entendían que la autorización se refería únicamente a los bienes propios de cada judío, y no a los comunales. De ahí inferían que los bienes comunales de los judíos habían de ser confiscados por las ciudades. En consecuencia, los concejos comenzaron a amedrentar a los particulares posibles compradores de los bienes comunales, advirtiendo que perderían su dinero, pues las ciudades tenían derecho a confiscar tales bienes y pensaban hacerlo. De este modo, para el mes de mayo se había planteado una batalla legal entre los judíos y los concejos. Aquellos apelaron a los monarcas en defensa de sus derechos y en cierto modo consiguieron su propósito. En efecto, el 25 de mayo los reyes escribían una carta al concejo de Palencia pidiendo justificaciones de por qué había ordenado que nadie comprase la sinagoga, obstaculizando así lo preceptuado en el edicto de expulsión[9]. Y unos días antes, el 14 de mayo, a petición de las aljamas, habían publicado una sobrecarta en la que insistían en que los judíos tenían derecho a vender sus bienes sin estorbo alguno, tal como se decía en el edicto[10]. Parece que en este momento los reyes consideraban que los judíos tenían derecho a vender también los bienes comunales.

Sin embargo, en la sobrecarta volvían a referirse a los bienes de los judíos de un modo un tanto ambiguo, sin mencionar expresamente los bienes comunales. Y los concejos volvieron a interpretar las órdenes del modo que más

8 La escritura de donación está publicada en la obra de L. Calvo Lozano, *Historia de la villa de Villalpando* (Zamora, 1981), págs. 147-149.

9 Archivo General de Simancas (A.G.S.), Registro General del Sello, fol. 528. Carta de 23 de mayo de 1492.

10 Publicó esta sobrecarta P. León Tello, *Judíos de Ávila* (Ávila, 1963), doc. XXXI, págs. 95-96.

les convenía. De hecho, conocemos algún caso en que una ciudad confiscó efectivamente la sinagoga, como ocurrió en Tortosa[11].

De manera similar a los concejos reaccionaron algunos nobles, a quienes pertenecían algunas ciudades con judería, y por tanto, la judería también. Estos nobles, en los lugares de su señorío, impidieron que nadie pudiera comprar los bienes de los judíos, alegando que todo lo que poseyeran éstos era propiedad del señor del lugar. Así llegó a cumplirse el plazo para la marcha de los judíos, y entonces, "de un modo natural", todas sus posesiones, incluidas las comunales, pasaron a manos del noble correspondiente. Por poner algún ejemplo, recordemos los casos de San Martín de Valdeiglesias[12], Buitrago[13], donde los bienes de los judíos quedaron en poder del duque del Infantado, o Híjar[14], donde fue el duque de Híjar quien se quedó con ellos. Aunque ciertamente, conocemos también un caso, el de Villadiego, en que el marqués de Santa Cruz, señor del lugar, compró a los judíos los bienes comunales, incluidos la sinagoga y el cementerio[15].

Por su parte, también los obispos y cabildos catedralicios se creían con derecho a las sinagogas, basándose en que se trataba de edificios religiosos. También ellos procuraron amedrentar a los posibles compradores e impedir la venta, y cuando les fue posible, cumplido el plazo de la expulsión, se quedaron con las sinagogas. Tal es el caso de Talavera de la Reina, donde el arzobispo de Toledo, don Pedro González de Mendoza, el famoso Cardenal de España, se quedó con las sinagogas de la ciudad[16]; o el de Sigüenza, de donde era obispo el mismo Pedro G. de Mendoza[17]; y también el de Tuy, donde los bienes comunales de los judíos pasaron a ser propiedad del obispo y el cabildo[18].

11 Publicó el documento correspondiente F. Pastor y Lluis en el *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 2 (1921), págs. 130-131.

12 F. Cantera Burgos, "La judería de San Martín de Valdeiglesias (Madrid)", *Sefarad* XXIX (1969), págs. 217-312.

13 F. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo, "La judería de Buitrago", *Sefarad* XXXII (1972), págs. 4-87.

14 M. Laborda, *Recuerdos de Híjar* (Zaragoza, 1980), pág. 184.

15 L. Huidobro, "Contribución a la historia de los hebreos en la diócesis y provincia de Burgos", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos* 12 (1933), págs. 398-405 y 425-431.

16 P. León Tello, *Judíos de Toledo* (Madrid, 1979), vol. II, núm. 1668, pág. 590.

17 F. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo, *Las juderías medievales de la provincia de Guadalajara* (Madrid, 1975), pág. 85.

18 E. Iglesias Almeida, "Los judíos de Tuy", *Sefarad* XLVII (1987), págs. 73-80.

Pasado el mes de mayo, los reyes debieron de ser conscientes de que se había creado un problema con el asunto de los bienes comunales. Y para resolverlo, acabaron encontrando la solución más conveniente para los intereses de su reino. Decidieron confiscar tales bienes para la Corona. Ni los judíos podrían venderlos, ni nadie podría comprarlos o confiscarlos por su cuenta. No obstante, existen dudas sobre cuándo tomaron los reyes esta decisión, si lo hicieron ya en el mes de junio, o si fue una medida tomada después del 31 de julio, aunque con efectos retroactivos. En el Archivo Municipal de Toledo existe una carta de los reyes, fechada el 25 de junio en Guadalupe, por la cual ordenaban que, en tanto no decidieran ellos lo que se debía hacer, quedaba prohibido a los judíos vender sus bienes comunales y a cualquier persona comprarlos, so pena de perder el dinero invertido[19]. Sin embargo, conocemos casos en que los judíos venden en el mes de julio las sinagogas a particulares, como en Gerona, cuya venta hemos visto antes; y también sabemos que el concejo de Tortosa confiscó la sinagoga en ese mismo mes de julio. Es muy probable que la carta real citada del 25 de junio fuera tomada sólo como una advertencia y que la decisión final de confiscar para la Corona se resolviera una vez cumplido el plazo para la marcha de los judíos. De cualquier modo, el resultado final fue que una gran mayoría de los bienes de los judíos pasaron a ser propiedad de la Corona. Así ocurrió en las importantísimas juderías de Toledo, Guadalajara, Trujillo, Zamora, Palencia y Salamanca, y en parte, en las también muy importantes de Zaragoza, Segovia y Ávila, así como en otras juderías menores, como las de Jaca, Calahorra, Miranda de Ebro, Turégano, Sahagún, Ciudad Rodrigo y otras muchas. Una vez confiscados, los reyes dieron a los bienes comunales diferentes destinos, pero de esto hablaremos en la segunda parte de la conferencia.

Así pues, entre 1 de abril y el 31 de julio de 1492, los judíos españoles perdieron o tuvieron que deshacerse de sus sinagogas, cementerios, hospitales y demás bienes comunales. Y esto sucedió de muy diferentes maneras, como hemos visto. Podríamos resumir diciendo que se dieron los siguientes seis casos:

---

19 Publicó esta carta P. León Tello, *Judíos de Toledo* (Madrid, 1979), vol. I, doc. 87, págs. 541-543.

I. Venta por los judíos.
II. Donación de los judíos.
III. Confiscación por el Concejo de la ciudad.
IV. Confiscación por el señor del lugar.
V. Confiscación por el obispo.
VI. Confiscación por la Corona.

Un caso aparte, muy particular y probablemente único es el de la ciudad de Oña. Allí, la sinagoga, tanto el edificio como el suelo que ocupaba, era propiedad del abad del monasterio local, quien la tenía alquilada a los judíos, sus vasallos, según consta en un documento de 1405[20]. En Oña, por tanto, cuando los judíos tuvieron que marcharse, la sinagoga revirtió de un modo natural a su propietario, el abad.

Como hemos dicho, cumplido el plazo para la marcha de los judíos, la mayoría de las sinagogas, los cementerios y demás bienes comunales quedaron en poder de la Corona. Pero ¿qué hicieron los reyes con las sinagogas y los cementerios? ¿Cuál fue el destino ulterior que les dieron? Trataremos ahora de responder a estas interrogantes.

Desde los primeros días de agosto comenzaron a llegar a la Corte innumerables peticiones de los concejos de las ciudades, órdenes religiosas, obispos o cabildos catedralicios, cofradías religiosas y hasta de particulares para que se les cedieran las sinagogas dejadas por los judíos. Todas estas instituciones o personas solicitantes manifestaban en su petición cuál era el destino que querían darles a aquellos edificios ahora vacíos y sin culto, alegando distintas razones para justificar la necesidad que la ciudad, o la orden religiosa, etc., tenían de que su solicitud fuese atendida. Necesitaban el edificio para hacer de él una iglesia, o un hospital, una casa de ayuntamiento, etc. Los particulares, con la cesión de las sinagogas, pretendían simplemente resarcirse de ciertas deudas que la Corona tuviera con ellos.

Los reyes estudiaron caso por caso con todo detenimiento. Por eso, la mayoría de las veces no tomaron una decisión hasta transcurridos varios meses, y en algunos casos, más de un año y de dos. Incluso hubo ocasiones en que una vez resuelto el destino de una sinagoga en favor de un solicitante,

20 F. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien*, II (Berlín, 1936), doc. 267, págs. 253-257.

otro de los peticionarios alegaba razones en contra de la decisión tomada, viéndose los reyes obligados a tomar una nueva resolución tras estudiar otra vez el caso. Así ocurrió en Trujillo. Las monjas dominicas querían establecerse en la ciudad y habían solicitado la sinagoga y sus edificios anejos para instalar allí su convento, lo cual les pareció adecuado a los reyes, que el 9 de agosto accedían a su petición. Pero entonces, el concejo de la ciudad, que también había solicitado la sinagoga para hacer de ella una iglesia parroquial, alegó que para la ciudad era más necesaria una iglesia que un convento, pues mientras en la ciudad ya había "tres o cuatro" casas de religiosas, lo que consideraban suficiente, en cambio, la antigua judería se había poblado ahora de cristianos (en referencia a los conversos) y éstos carecían de parroquia, por lo que sería adecuado hacer de la sinagoga su iglesia parroquial. En el mes de noviembre, los reyes resuelven ratificarse en su primera decisión y donar la sinagoga a las monjas dominicas para que instalen en ella su convento de Santa Isabel[21].

Lo que nos interesa aquí, más que saber si los reyes accedieron a la petición de un concejo, una orden religiosa, un cabildo catedralicio o un particular, es conocer cuál fue el destino final que se dio a las sinagogas. Veamos unos cuantos ejemplos, que nos permitirán formarnos una idea general de en qué se convirtieron las sinagogas españolas una vez que se marcharon los judíos.

Un gran número de ellas pasaron a ser iglesias, bien parroquiales, o ermitas, o capillas de un convento. En este caso están, por ejemplo, la célebre sinagoga de Toledo llamada del Tránsito, donada por los reyes a la orden de Calatrava para hacer de ella una iglesia y la sede de sus archivos[22]; en Zamora, la donaron a la ciudad para convertirla en iglesia de San Sebastián[23]; en Mérida, para que fuera iglesia de Santa Catalina[24]; en Calahorra, donada a la catedral para ermita de San Sebastián[25]; en Valderas, a la cofradía de la Vera Cruz para ser su capilla[26]. Muchísimas más sinagogas pasaron a ser

21 Cf. José L. Lacave, "Sinagogas y juderías extremeñas", *Sefarad* XL (1980) 215-234, esp. págs. 217-219. *Vide* también H. Beinart, *Trujillo. A Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain* (Jerusalem, 1980), docs. 76, 80, 81, 86, 96.

22 F. Cantera Burgos, *Sinagogas españolas* (Madrid, 1955), pág. 67.

23 9 de agosto de 1492. A.G.S., Sello, fol. 3.

24 B. Moreno de Vargas, *Historia de la ciudad de Mérida* (Madrid, 1633), fol. 259.

25 F. Cantera Burgos, *Sinagogas españolas* (Madrid, 1955), págs. 185-188.

26 F. Cantera y A. García Abad, "Nuevas consideraciones sobre la judería de Valderas (León)", *Sefarad* XXVII (1967), págs. 39-69.

iglesias; así, en Sevilla, una se convirtió en iglesia de San Bartolomé, y otra en iglesia del convento de dominicas; en Córdoba, la sinagoga pasó a ser iglesia de Santa Quiteria; en Plasencia, iglesia de Santa Isabel; en Sagunto, iglesia de la Cofradía de la Sangre; en Híjar, iglesia de San Antón; y muchas más que podríamos añadir.

Algunas sinagogas se convirtieron en hospitales; así, en Guadalajara, los reyes donaron una sinagoga a la orden de la Merced para hacer de ella un hospital para sus religiosos[27]; en Ciudad Rodrigo, la donaron a la Cofradía de la Pasión para hacer un hospital que se llamaría de la Pasión[28], y que aún existe; y otras varias.

Entre las sinagogas cedidas por los reyes a los concejos de las ciudades, conocemos un par de ellas que fueron destinadas a "casa de ayuntamiento", es decir, para ser la sede del propio concejo; tal es el caso de Miranda de Ebro[29] y de Ágreda[30]. En otro caso, en Jaca, se instaló en ella el Estudio de Artes de la ciudad[31]. Pero entre los destinos figura también, desgraciadamente, el lamentable caso de una sinagoga convertida en carnicería y matadero de la ciudad, como ocurrió con una de Palencia[32].

Las sinagogas cedidas por los reyes a particulares fueron, por regla general, convertidas en casas como medio de sacar de ellas un producto económico, con el cual se resarcían dichos particulares de los dineros que la Corona les debía; éste es el caso, por ejemplo, de la Sinagoga Vieja de Toledo, mandada vender en pública subasta por los reyes para entregar la cantidad que se consiguiese a Fernando Dávalos, Alfonso Dávalos y Fernando Suárez[33], y el del Midrás de las Vigas, también de Toledo, donado a Rodrigo del Mercado[34].

De modo similar a los reyes se comportaron los nobles u obispos que confiscaron sinagogas por su cuenta, convirtiendo en iglesias la mayoría de ellas.

---

27 10 de septiembre de 1492. A.G.S., Sello, fol. 28.
28 F. Cantera, *Sinagogas ...*, pág. 200.
29 F. Cantera, *Sinagogas ...*, pág. 248.
30 F. Cantera, *Sinagogas ...*, pág. 155.
31 F. Cantera, *Sinagogas ...*, pág. 233.
32 P. León Tello, *Los judíos de Palencia* (Palencia, 1967), pág. 33.
33 P. León Tello, *Judíos de Toledo*, I (Madrid, 1979), pág. 359.
34 P. León Tello, *Judíos de Toledo*, I (Madrid, 1979), pág. 362.

En cuanto a los cementerios judíos, casi todos confiscados por la Corona, la tónica general seguida por los reyes fue la de ceder, por un lado, el suelo a la ciudad correspondiente, y por otro, donar la piedra, es decir, las lápidas, a una orden religiosa, o a un cabildo, o a particulares, generalmente con el fin de aprovecharla en futuras construcciones. Un caso singular y verdaderamente encomiable es el del cementerio judío de Vitoria. Aquí, como consta en sus Libros de Acuerdos, el 27 de junio de 1492, el Ayuntamiento de la ciudad se comprometió libremente ante R. Mosé Balid e Ismael Morataez, representantes de la aljama de los judíos, a respetar el cementerio y no edificar en él[35]. Y este compromiso se ha respetado fielmente hasta nuestros días. En 1952 el Presidente del Consistorio israelita de Bayona, cuyos judíos se consideran descendientes de los vitorianos, liberó del compromiso al Ayuntamiento de Vitoria, y el *Judizmendi* ("monte de los judíos") —nombre del antiguo cementerio— se ha convertido hoy en un jardín, donde un monolito recuerda con una inscripción el viejo compromiso y el acuerdo de 1952 entre los judíos de Bayona y la ciudad de Vitoria.

35 E. Serdán, *Rincones de la historia vitoriana* (Vitoria, 1947), págs. 347 y ss.

Este libro se acabó de imprimir
el día 21 de diciembre de
1998, festividad de
San Pedro C. en
los talleres de
Compobell

H

En este volumen del curso organizado por la Asociación de Amigos del Museo Sefardí y el propio Museo, que cuenta con la ayuda de la Excma. Diputación de Toledo, y que la Universidad de Castilla-La Mancha tiene la gentileza de publicar, se hace un repaso del legado hispanojudío, sus vicisitudes y su destrucción. Su recuerdo, que muchos nos esforzamos en conservar, sigue vivo. Nos gustaría que sirviera de homenaje a los que en un momento dado nos abandonaron, obligados por las circunstancias, a la par que una ayuda al conocimiento de este legado material, sólo se ama lo que se conoce, y de llamada de atención a todos aquellos que tienen en sus manos evitar que este patrimonio siga destruyéndose.
(Ana María López Álvarez)

"La Historia empuja al legado hispanojudío hacia el silencio. Aquí estamos, para conservarle la voz".
Jaume Riera.

Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha

ISBN 84-89958-44-0
9 788489 958449